

# نظريّة المعرفة

السيد حسن إبراهيم عيّان

مُنَوِّرَةٌ لِأَعْمَلِ الْقُرْآنِ لِلْتَّحْقِيقِ فِي الْكِتَابِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ  
الْحُمْرَاءُ مِنْ عَرَبِ زَبَدٍ



الجنة لحقوق الأقليات

# **نظريّة المعرفة**



حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤسسة

## مَوْسِيَّةُ أُمِّ الْقُرْبَى لِلتحقيقَيْنِ وَالنَّشْرِ

---

اسم الكتاب: نظرية المعرفة

---

تأليف: السيد حسن إبراهيميان

---

تعریف: الشیخ فضیل الجزایری

---

الناشر: مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر

---

الطبعة الأولى: ربيع الأول ١٤٢٥ هـ / م ٢٠٠٤

---

لبنان / بيروت / الغبيري ص - ب ٢٧٨ / ٢٥

---

[info@Omalqora.com](mailto:info@Omalqora.com)

# نظريّة المعرفة

تأليف

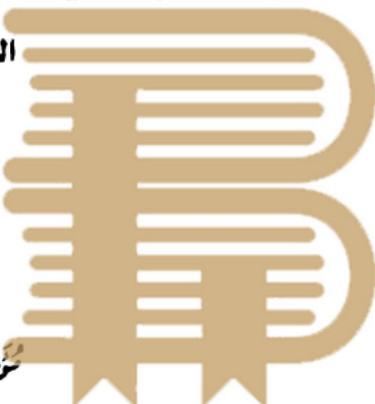
السيد حسن إبراهيميان

تعریف

الشيخ فضیل الجزايري

شبكة كتب الشيعة

جامعة القراء للتحقيق في النشر



shiabooks.net

mktba.net رابط بديل



МОНГОЛИЯ  
НАЦИОНАЛНЫЙ БАНК

## المقدمة:

إنَّ الأحداث والتطورات التي تحدث في العالم فرضت نفسها بقوة في الحوزات العلمية، وفرضت عليها مسؤوليات كبيرة، ولم يشهد التاريخ مثيلاً لها، فإقبال طلاب الحقيقة والمعرفة للتعرف على العلوم الإسلامية وقيمها يزيد من مسؤولية علماء الدين في هذا الزمان، لتبين الموقف العلمي والعملي للإسلام تجاه القضايا المعرفية المطروحة في الوسط الفكري، وخصوصاً تلك المعرف التي ترتبط بالأيديولوجيات والتي تختلف باختلاف الرؤى الكونية للعالم، فعليه لابد من تحديد النهج المناسب للوصول إلى نظرية متكاملة نتمكن خلالها من التفريق بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الباطلة.

ومما الكتاب (نظرية المعرفة) للسيد حسن إبراهيميان محاولة لتقديم نظرية متكاملة مستلهمة من القرآن الكريم، تجيب عن بعض الأسئلة المثارة في عالم المعرفة، لأنَّ النظرية القرآنية

تدعو إلى تقوية البعد العلمي الحقيقى والمعرفي لدى أفراد الإنسانية، لبناء مجتمع متكامل فكرياً وإيصاله للسعادة في الدارين. والمؤسسة إذ تساهم في نشر هذه المعارف الإسلامية بإحساسها منها بالمسؤولية تجاه نشر معارف أهل البيت عليه السلام وإثراء الساحة الفكرية في العالم الإسلامي والعربي.

وفي الختام لا يفوتنا أن نتقدم بالشكر والثناء إلى الأخ الكريم سماحة الشيخ الفاضل فضيل الجزائري لقيامه بتعرییف الكتاب بأسلوب علمي ودقيق، ولجهوده في تقديم الآثار العلمية التي تساهم في تحقيق الأهداف السامية.

كذلك نتقدم بالشكر إلى كل الإخوة الذين ساهموا في إخراج الكتاب إلى النور.

نسأل الله تعالى لهم ولنا دوام الموفقية والاستمرار في نشر الإسلام الحمدي الأصيل.

# **بحوث تمهيدية**



وزارت اسناد و کتابخانه ملی  
جمهوری اسلامی ایران

## ١ - ضرورة المعرفة:

يتمثل الفصل الذي يميز الإنسان عن باقي أنواع الحيوان في قوته الفكرية والعقلية، فإنه نوع وجود لا يتحرك نحو أهدافه المتنوعة إلا بوعي تام منه، ولا يستخدم إرادته في تحقيق مشاريعه إلا في ضوء ما تمليه عليه عقلانيته، فإذا نزعت منه هذه القوة فلا يبقى فيه إلا الحيوانية، وهذه الحقيقة يشير إليها القرآن الكريم ببيان شاف في الآية الشريفة: ﴿إِنَّ شَرَّ الْتَّوَابَ عِنْدَ اللَّهِ الْعُصُمُ الْبُكُمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾<sup>(١)</sup> وأول مسألة أساسية تواجه الإنسان العاقل هي سرّ الوجود المحيط به الذي يرى نفسه مفردة ضئيلة من مفرداته، الأمر الذي يحفزه على الغوص في خفاياه ومحاولة معرفة أسراره. وبعبارة أخرى يخامر عقله سؤال أساس هو: هل أن للكون الشاسع الذي يتحرك عليه مبدأ ومعاداً؟ وفيما يمثل تكليف هذه المفردة الضئيلة من بين تكاليف الموجودات اللامتناهية الأخرى؟ أو أنه لا يبالى

---

(١) الأنفال: ٢٢.

بكل هذا معطياً ظهره لهذا السؤال الأساس قائلاً: **«ما هي إلا حيائنا الذلّى نموت ونحيَا وما يهلكنا إلا الدهر»**<sup>(١)</sup>، مما يدرجه تحت فصيلة: **«يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ»**<sup>(٢)</sup> و**«لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَغْيَنْ لَا يَنْصُرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أَوْلَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أَوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»**<sup>(٣)</sup>.

والسؤال: ما هو المنهج الذي يكفل له الإجابة على السؤال الأساس السابق؟ الجواب: إن المنهج المطروحة في العلوم ثلاثة:

- منهج العلوم الرياضية وما يندرج تحتها من باقي العلوم.
- منهج المستخدم في العلوم الطبيعية والتجريبية.
- منهج علم الميتافيزيقا.

ومن الواضح أن العلوم الرياضية لا يمكن لها أن تتکفل بالإجابة على تساؤلات أساسية تخص أصل الوجود وغايته؛ إذ غاية ما تتناوله هذه العلوم هي الجمع والطرح والضرب والقسمة

(١) الحاثة: ٢٤.

(٢) عمد: ٢٤.

(٣) الأعراف: ١٧٩.

وبعبارة ثانية: لا تخرج عن دائرة الـ *الكم متصلاً* كان أو منفصلاً، فأنى هذه العلوم أن تغوص في معارف ليست من طبيعة الـ *الكم مطلقاً* بل هي من خواص الوجود المطلق. ونفس الشيء بالنسبة إلى العلوم الطبيعية التي تتخذ التجربة كأدلة لإثبات مسائلها، فليس لها أن تخوض في أمثال هذه المسائل؛ باعتبار أنَّ موضوعات العلوم الطبيعية لا تخرج - مهما تنوَّع وتشعبت - عن المادة وأعراضها، والوجود وأسراره فوق المادة وأعراضها، بل تشكل المادة لبنة ضئيلة جداً من تحليات الوجود المطلق، لا تكاد تذكر بمنتهي تجليات الوجود العظيمة. فيبقى المنهج العقلي هو الوحيد الكفيل بالإجابة على تلك التساؤلات الحساسة والأساسية.

والسؤال الأساس: هو هل يتمكن العقل البشري بما أوتي من طاقة فكرية إضافة هذه المسائل؟ فقبل إثبات قيمة المعرفة العقلية وحجيتها في باب المعرفة تبقى هذه الطروحات مجرد دعاوى بدون دليل، وتبقى الأسئلة السابقة عالقة في ذهن الإنسان بدون حل وجواب. ويمثل البحث عن حجية المنهج العقلي - بل عموم المناهج المعرفية - الهم الأساس لعلم المعرفة (نظريَّة المعرفة)، فنظرية

المعرفة تبحث عن حجية أدوات المعرفة الموصولة إلى الواقعيات الحقيقة، ومن هنا عمد الإنسان إلى دراسة هذه المفاهيم وحجيتها تحت عنوان «مباحثات المعرفة» أو «نظريّة المعرفة».

وبعبارة أخرى: إذا لم تتفق مسائل المعرفة تتفقّحاً جيداً وتبيّن بياناً شافياً في حقل الدراسات المعرفية، فلا يمكن لنا بيان المسائل الفلسفية والعلمية المختلفة؛ إذ تدعى المدارس على أشكالها المتنوعة أنها تبحث عن أسرار الوجود كما في فلسفة الوجود (الميتافيزيقاً) أو عن أسرار الوجود مقيدةً كما في المدارس العلمية الأخرى. ومن الواضح: أنَّ دراسة أسرار الوجود على مستوى الحقول المعرفية المختلفة لا تتيّسر إلَّا إذا نفتحت سلسلة مسائل أساسية من قبيل: هل ثمة عالم في الخارج وراء الذهن الإنساني؟ أو هل أنَّ دائرة الوجود منحصرة في الذهن والذهنيات فقط؟ وهل يمكن للإنسان - على فرض أنَّ العالم متحقّق خارجاً - أن يعلم به أو لا؟ وعلى فرض إمكان العلم به فللي أي مدى يتيسّر له ذلك؟ وهل علمه بالأشياء كما هي عليه في الواقع أو علمه بها مجرد شبح عما هو متحقّق في الخارج؟

في الحقيقة: تمثل الإجابة على هذه الأسئلة محاولة كشف الذهن لنفسه من خلال كشف آليات التفكير وأاسسه، فما لم يعرف الذهن القوانين التي يتبعها أثناء غوصه في معرفة أسرار الوجود فحتماً يقع في وحل المغالطات والاشتباه، والفن المتكفل بمعرفة حجية هذه القوانين هو فن «نظريّة المعرفة» أو «علم المعرفة».

وتحضرنا عبارة فاخرة للمحقق الكبير مرتضى المظيري ~~فهل~~ يكررها دائعاً في محاضراته: «من لا يعرف تشريح الذهن لا يعرف الفلسفة» التي تؤشر على أنَّ تحليل الذهن ودراسة آلياته مهمة أساسية وحتمية لفهم موضوعات الفلسفة والعلوم. ويقول في أهمية وضرورة «نظريّة المعرفة» في كتابه «مسألة المعرفة»: «نشاهد مدارس متعددة وأيديولوجيات مختلفة في الساحة الاجتماعية، يطرح كل منها منهجاً وطريقاً لحل المشاكل العلمية والعملية التي تواجه الإنسان. والسؤال المطروح: لماذا هذا الاختلاف الموجود بين هذه المدارس؟ الجواب: يرجع السرُّ في ذلك إلى الاختلاف في الرؤية الكونية؛ على اعتبار أنَّ الأيديولوجيا تتوكأ على الرؤية الكونية، بل أنها مولود الرؤية الكونية. وتتمثل وظيفة الأيديولوجيا في تبيين

مقولات من قبيل «ما يجب» و«ما لا يجب» أي: كيف يجب أن نعيش ونسير في هذه الحياة؟ ومن المشروع لك أن تسأل: ولماذا الأيديولوجيا تأمرنا بهذا؟ نقول في الجواب: لأن الرؤية الكونية تبيّن لنا ما هي القوانين التي تحكم الجامعة الإنسانية، وما هي الغاية التي تتحرك نحوها.

الحاصل: إن كل ما وصلنا إليه على مستوى الرؤية الكونية ينعكس على الأيديولوجيا، وبتعبير القدماء: الأيديولوجيا هي الحكمة العملية والرؤى الكونية هي الحكمة العلمية، والحكمة العملية متوقفة على الحكمة العلمية. وقد يسأل مجدداً: لماذا نجد الأيديولوجيات مختلفة فيما بينها؟ ولماذا هناك من يفكرون تفكيراً مادياً ويوصله إلى نتيجة تناسب تفكيره المادي، وثمَّ من يفكرون بطريقة أخرى يصل إلى نتيجة مختلفة؟

الجواب: الأيديولوجيات المختلفة ناتجة عن المعارف المختلفة وذلك أن كل مدرسة نهجت طريقاً في المعرفة مختلفاً عما انتهجه ساقى المدارس، وبالتالي وصلت إلى رؤى كونية تناسب منهاجاً المعرفي، مما أفضى في النهاية إلى أيديولوجيات متنوعة. وباعتبار أن

واحدة من المعرفتين باطلة حتماً والثانية صحيحة، تجلّى خطورة بحث «معيار المعرفة» وأهميته الفائقة في «نظريّة المعرفة»، والذي يتيسّر لنا بموجبه تشخيص الصحيح من الخطأ في المقول المعرفية المختلفة.

ومن هنا يتضح أنه يجب علينا بدؤاً وقبل الولوج في البحث عن صحة ما يطرح في المدارس المتنوعة ومتانة الرؤى الكونية المختلفة، الغوص في مسائل «نظريّة المعرفة» كي نتمكن من تميّز المعرفة الصحيحة عن المعرفة الباطلة، وبالتالي: يتيسّر لنا انتخاب المدرسة الصحيحة من غيرها<sup>(١)</sup>.

## ٢ - المعرفة وضرورتها في الرؤية القرآنية:

لا يجد المتأمل في تعاليم الإسلام كتاباً حتّى على المعرفة كما حتّى عليها القرآن الكريم، ولا دينًا شجع أتباعه على المعرفة والتعلم كما شجع الإسلام أتباعه على ذلك، ولا يجد مدرسة حددت وبينت مواطن المعرفة وشرائطها كما حددها وبينها الإسلام.

(١) بتلخيص وتصريف منا.

فإننا نجد مادة «علم» قد ذكرت في القرآن ما يربو على (١٠٥) مرة وما يشتق منها (٧٧) مرة، ومادة «عقل» ما يربو على (٩) مرات ومادة «فقه» ما يربو على (٢٠) مرة، ومادة «فكراً» ما يربو على (١٨) مرة.

وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على مدى تشجيع هذا الدين العظيم على التعليم والتعلم والتفكير والتفكير. والعجيب أنَّ إصرار القرآن الكريم على التفكير والتأمل في الوجود وأسراره قد تمَّ في بيئته غالب عليها الجهل والتخلف بكل أشكاله، بل كان المخاطبون أممٌ لا تعرف الكتابة ولا القراءة ولا تملك شيئاً من مقومات الحضارة والمدنية، مما يدل على أنَّ القرآن الكريم لا يرى إمكان المعرفة فحسب بل يراها أهم واجب يمارسه إنسان يريد أن يعيش جوهر حقيقته.

ونشير فيما يلي إلى بعض الآيات تحت على المعرفة والتعلم:

١- **«فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»**<sup>(١)</sup>.

٢- **«وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ»**<sup>(٢)</sup>.

(١) البقرة: ٢٠٩.

(٢) البقرة: ٣٣.

٣- **﴿وَاغْلُمُوا أَنْكُمْ إِلَيْهِ تُخْرَجُونَ﴾**<sup>(١)</sup>.

٤- **﴿اَغْلَمُوا اَئْمَانَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لَعِبْ وَلَفْزٍ...﴾**<sup>(٢)</sup>.

٥- **﴿أَفَلَا يَتَفَكَّرُونَ﴾**<sup>(٣)</sup>.

٦- **﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾**<sup>(٤)</sup>.

٧- **﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾**<sup>(٥)</sup>.

وقوله تعالى: **﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فُرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لَّيَتَنْتَهُوا فِي الدِّينِ وَلَيَتَنْزَهُوا قَوْمٌ هُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَخْتَرُونَ﴾**<sup>(٦)</sup>.

وقوله تعالى: **﴿...اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلُهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لَتَعْلَمُوا...﴾**<sup>(٧)</sup>.

(١) البقرة: ٢٠٣.

(٢) الحديد: ٢٠.

(٣) الأنعام: ٥٠.

(٤) الأعراف: ١٧٦.

(٥) الروم: ٨.

(٦) التوبة: ١٢٢.

(٧) الطلاق: ١٢.

وقوله تعالى: **﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لَّيَدْبُرُوا آيَاتِهِ وَلَيَتَذَكَّرُوا أُولُوا الْأَلْبَاب﴾**<sup>(١)</sup>.

وقوله تعالى: **﴿فَأَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْفَالُهَا﴾**<sup>(٢)</sup>.

وقوله تعالى: **﴿... لَئِنْ يَرَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِلَهٌ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾**<sup>(٣)</sup>.

وقوله تعالى: **﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾**<sup>(٤)</sup>.

عصارة ما جاء في الآيات السابقة: يظهر من التأمل والتدبر فيها الحقائق التالية:

١ - ترى النظرية القرآنية أن المعرفة ممكنة وبإمكان الإنسان أن يصل إلى الواقع كما هو في نفسه، بخلاف ما تبنته بعض المدارس من استحالة المعرفة، ونكتشف هذه المسألة من دعوة القرآن الإنسان إلى التفكير والتأمل وحثه الشديد على طلب العلم؛ فإن لم تكن المعرفة ممكنة فلا يحث عليها القرآن باعتباره لا يأمر الإنسان بما هو غير مقدور في ذاته.

(١) ص: ٢٩.

(٢) محمد: ٢٤.

(٣) الإسراء: ١.

(٤) النجم: ١٨.

٢ - تمثل النظرية القرآنية في أنَّ قيمة الإنسان في العلم والمعرفة، فكل من يتحلى بالمعرفة أكثر يتحلى بالقيمة الإنسانية أكثر وأشد، وتعد أدوات المعرفة التي ينطوي عليها الإنسان من أعظم النعم الإلهية في النظرية القرآنية، فكلما استخدمها ووظفها في ترقية وعيه ومقامه ازدادت قيمته الإنسانية.

٣ - الطريقة التي تقرّحها النظرية القرآنية في دفع ورفع الآفات الاجتماعية والنفسانية هي تقوية البعد العلمي الحقيقي والمعرفي لدى أفراد الإنسانية ومحاربة كل أنواع الجهل وكل ما يعرقل رشد الإنسان.

٤ - المعرفة الظنية ليس لها اعتبار في النظرية القرآنية: ﴿وَلَا  
ئَقْرُبُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾<sup>(١)</sup> و﴿إِنَّ الظُّنُنَ لَا يَعْنِي مِنَ الْحَقِّ  
شَيْئاً﴾<sup>(٢)</sup>، والمعرفة الحسية معرفة سطحية وظاهرية، بل المعرفة الحقيقة هي التي تقوم على أساس التعلّق والتدبر والتعاطي مع المعارف تعاطياً يقينياً، ولا تقبل نظرية من النظريات إلا إذا كانت

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) يونس: ٣٦.

قائمة على أساس البرهان والمحجة اليقينية: «**فَلْ هَأْتُوا بِرَهَائِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقُنَّ**»<sup>(١)</sup>.

### ٣ - تاريخ نظرية المعرفة:

لم تكن مسائل «نظرية المعرفة» مطروحة ومتناولة بشكل مستقل قبل القرون الثلاثة السابقة على زماننا، ثم بدأت تنفصل قليلاً قليلاً عن مسائل «الفلسفة العامة» إلى أن تشكل علم جديد تحت عنوان الدراسات الإبستيمولوجيا (Epistemology). وبعد المفكر البريطاني جان لاك أول فيلسوف تناول مسائل هذا العلم في كتابه «تحقيق في فهم الإنسان وعقله»، ثم تعمقت البحوث والتحقيقات في هذا الحقل المعرفي في الوسط الثقافي الغربي بخاصة في القرن الماضي (٢٠م) إلى درجة أنها احتلت مكانة «الفلسفة العامة» وطرحت مسائل ظريفة ودقيقة غيرت ماهية هذا العلم كلية. وأهم مسألة تناول في هذا العلم «قيمة المعرفة»، والسبب الذي أدى إلى طرحها هو أن القدماء رأوا أن الحواس الخمس التي تشكل القناة

(١) البقرة: ١١١.

التي تربط الإنسان بالعالم الخارجي ترتكب أخطاء كثيرة، مما ترك بعضهم ينفض يده عنها ويركز إلى العقل الحالص في نيل المعرفة. ومن جهة أخرى أدت الاختلافات الكثيرة بين العلماء في المسائل العقلية والاستدلالات المتناقضة في النظريات المختلفة، إلى ظهور السفسطائيين النافدين لأصل الواقعية، الأمر الذي دفع العلماء إلى إثارة مسألة «قيمة المعرفة»، وكان أرساطو أول من نظم قوانين المنطق بصفتها آلة تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر، ثم توالت البحوث والتحقيقـات في هذا المجال بصفة مبعثرة حتى جاء ديكارت الذي أثار نظريته في الشك المعرفي المشهورة «أنا أشك فأنا موجود» حيث طرح نظريـات معرفية ظريفـة، وسار على نفس النهج الفيلسوف الكبير ليبنيـز بخاصة في نقاشه لأطروحة جان لاك، مما أثرى البحوث المعرفية وزادها عمقاً.

وأما في الفلسفة الإسلامية فلم تطرح مسائل المعرفة تحت عنوان مستقل، بل طرحت في خضم المباحث الأخرى من قبيل: بحوث النفس (النفس، معرفة النفس، وتجرد النفس)، والإدراك الذي يمثل مرتبة من مراتب النفس، وفي بحث المقولات حيث يتناول

العلم تحت «الكيف النفسي»، وفي بحث الكلبي والجزئي إذ تشكل الكلية حقيقة ذهنية (معرفية)، وفي مباحث «الاتحاد العاقل والمعقول» و«العقل النظري والعملي»، وفي باب «اعتبارات الماهية»، وبخاصة في بحث «الوجود الذهني» و«ملاك صدق وكذب القضايا». وقد حان الوقت لفرزها ودراستها دراسة مستقلة مع مقارنتها بالبحوث الجديدة كما تطرحها المدارس الغربية، حتى يعم نفعها وبركتها الحقول المعرفية الأخرى.

# **تعريف المعرفة**



МОНГОЛЫН НАЦИОНУУЛЫГЫН БАНК

تعريف الشيء توضيحة ورفع الإبهام عنه؛ بمعنى: تحزنه إلى أجزاءه المركب منها كما تحزأ الأشياء الخارجية لمعرفة مكوناتها الداخلية من قبيل: تحزنة الماء إلى عنصري الهيدروجين والأكسجين أو الإثيان بمفهوم واضح مكان مفهوم غير واضح، أو بيان آثار الشيء وخصوصياته، أو تحليل ماهية الشيء نظير تحليل ماهية الإنسان إلى حيوان ناطق.

والخلاصة: إن الغاية من التعريف في كل هذه الموارد هو رفع الإبهام عن مفهوم الشيء و Maheret. فالأشياء التي لا إبهام ولا غموض في مفاهيمها لا تحتاج إلى تعريف نظير المعرفة والعلم فإنّهما من المفاهيم الواضحة بذاتها ولا يوجد أوضح منها يعرّفهما<sup>(١)</sup>. فبناءً على هذا: إن كل تعريف أثير لتوضيح المعرفة عرفها بما هو أخفى وأغمض منها؛ لأنّه لا يوجد أوضح من المعرفة فتعريفها في الواقع تحصيل للحاصل.

---

(١) الاسفار: ٣، كشف المراد، المسألة الثانية في بحث العلم: ١٧٢.

وفيما يلي بعض المحاولات لتعريف المعرفة:

**١- المعرفة، هي انعكاس الخارج في الذهن:**

عرف صاحب كتاب «المعرفة والمقولات الفلسفية» المعرفة بـ «انعكاس الأشياء والظواهر المادية وخصوصياتها في الذهن» وعرفها صاحب «التفسير الموضوعي لبيان القرآن» بـ «المعرفة عبارة عن تبديل الواقعيات الخارجية إلى حقائق ذهنية وانعكاسها كما هي في مرآة الفكر»<sup>(١)</sup>.

**٤- نقد ونقض:**

**٥- ١: العلم الحضوري:** النقد الأول الذي يرد على التعريف السابق بصورته أنه لا يشتمل على العلم الحضوري؛ لأنَّه لا توجد فيه واسطة ذهنية ولا خارج ينعكس في الذهن. ولبيان ذلك نقول: يقسم العلم إلى حضوري وحصولي، والuscholi هو العلم بواسطة أي أنَّ الواقعية غير حاضرة لدى العالم بل الحاضر هو مفهوم الشيء أو ماهيته، من قبيل: علم النفس بالحقائق الخارجية، وبالتالي: لدينا

---

(١) التفسير الموضوعي لبيان القرآن ١: ١٠١.

ثلاثة أمور في العلم الحصولي: أ- المدرك وهو الإنسان بـ الشيء الخارجي المصطلح عليه في الفلسفة بالعلوم بالعرض<sup>(١)</sup> ج- الصورة الذهنية المصطلح عليه في الفلسفة بالعلوم بالذات.

والحضوري هو العلم بدون واسطة؛ أي العلوم الخارجي حاضر بوجوده لدى العالم، فالعالم يحيط بالواقعية مباشرة، فقد يكون عندنا في العلم الحضوري أمران وقد يكون أكثر من أمرين، فالمحالة الأولى مثل: علمنا بنفس الصورة العلمية، فثمة: ١- العالم: هو الإنسان، ٢- الصورة الذهنية، فإن نعلم الواقع الخارجي بواسطة الصورة الذهنية وعلمنا بنفس الصورة العلمية لا يكون بصورة أخرى وإنما تسلسل الأمر لا إلى نهاية. و المحالة الثانية عبارة عن ثلاثة أمور تشكل شيئاً واحداً (العالم والعلوم والعلم) من قبيل: علم الإنسان بذاته<sup>(٢)</sup>، فالإنسان هو العالم والعلوم والعلم.

(١) السر في تسمية الشيء الخارجي ((علوم بالعرض)), والصورة الذهنية ((علوم بالذات)), هو أن الإنسان يتعاطى مع صوره الذهنية كائناً بها الواقع الخارجي، ومن هنا فالعلوم الحقيقي (بالذات) عندنا هو الصور الذهنية وثانياً الواقع الخارجي (بالعرض).

(٢) نهاية الحكم: ٣٦ - ٣٧، أصول الفلسفة المنهج الواقعي ٢: ٣٢.

وبالتالي: تشمل التعريفات السابقة قسماً واحداً فقط هو العلم الحصولي ولا تشمل العلم الحضوري.

٢-٢: المعقولات الثانية المنطقية: ينتقد التعريف السابق بالمعقولات الثانية المنطقية؛ فإنَّ الفلسفة الإسلامية تقسم المعقولات إلى قسمين: أ- المعقولات الأولية، ب- المعقولات الثانية، حيث تمثل المعقولات الأولية في إدراكات حاصلة من ارتباط ساذج للذهن مع الواقع الخارجي مثل إدراك الأجسام والألوان والأشكال وما شابه ذلك، وهي أول ما يدركه الإنسان وتمثل المصدق الواضح لانعكاس الخارج في الذهن. وتتمثل المعقولات الثانية في إدراكات حاصلة بفعالية ذهنية خالصة بمعنى: أنَّ الذهن بنشاط وفعالية خاصة يحصل على هذا النوع من المفاهيم، من ذلك على سبيل المثال: الكلي، النوع، الجنس، المعرف، الحجة<sup>(١)</sup>... وهي موضوعات يتناولها علم المنطق بالدراسة والتحليل. وهي في حقيقتها مفاهيم ذهنية محضة لا يمكن أن تتوارد في الخارج، فلا معنى لتواجد الكلية في الخارج الذي يشكل ظرفاً للجزئيات والشخصيات.

---

(١) راجع كتب المنطق.

نعم: إنَّ الذهن كواقعية من الواقعيات وكمفردة من مفردات الوجود غير منعزل عن العالم الخارجي وإنَّ لا يتأتى له أن يدرك حتى هذه المفاهيم، لكن لا يعني أنَّ هذه المفاهيم تأتي من الخارج بل هذه مسألة أخرى غير ما نحن في صدد بيانه و明珠جته<sup>(١)</sup>.

**٣-٢: المقولات الثانية الفلسفية:** ومن المفاهيم التي ليس لها ما يحدُّها في الخارج المقولات الثانية الفلسفية، وهي عبارة عن مفاهيم تعكس خصوصيات وشؤون الواقعيات الخارجية، وهذه الشؤون والخصوصيات ليست موجودة على شكل ذات بل على شكل أوصاف لا تتناول بالحسنة. من ذلك على سبيل المثال: مفهوم الإمكان، مفهوم الشيئية المتصف بهما الإنسان والحجر في الخارج حيث يكُننا القول: «الإنسان يكُن» و«الحجر شيء»، فإنَّ الإنسان والحجر يمثلان واقعين خارجيتين، أما الإمكان والشيئية فليس لهما وجود خارج الذهن، وإنْ كان توصيف الإنسان بالإمكان والحجر

(١) بيان ذلك أنَّ البحث عن الجهاز الإدراكي بما هو حقيقة انتropolوجية غير البحث عنه بما هو حاكي وكاشف عن الواقع؛ فإنه من هذه الحقيقة يقدر أن يصنع جملة من المفاهيم تمحكي حتى مفاهيمه الخاصة به.

بالشيئية توصيفاً صحيحاً. وبالتالي: لا يمكن لنا الإدعاء أنَّ معرفتنا بـ«الإنسان ممكِن» أو «الحجر شيء» عبارة عن انعكاس مباشر من الخارج، بل الذهن بفعاليات فكرية يقسم الأشياء الخارجية إلى واجب ومحض ومحظى ثم يصفها بهذه الأوصاف، وبعبارة فنية: إنَّ عروض الإمكان على الإنسان في الذهن واتصافه به في الخارج<sup>(١)</sup>. ومن هنا يتبيَّن ضعف التعريف المطروح فوق، فإنَّ للذهن نشاطاً خاصاً في كشف مفاهيم ليست حسيَّة من قبيل ما علمت، وإنْ كان لا يتأتى له ذلك بدون ارتباطه بالخارج، وهذه مسألة أخرى غير المسألة التي نحن بصددها.

٤-٢: الحالات الذاتية والمعدومات: ليس ثمة من شك في علمنا بأمور معدومة من قبيل: «الدور» و«التسلسل»<sup>(٢)</sup> الواضحة استحالتهما بتصور بسيط، فهل علمنا باستحالة الدور والتسلسل انعكاس الخارج في الذهن؟ فإنَّ البطلان لا وجود له في الخارج بتاتاً حتى يحل وينعكس في الذهن.

(١) شرح المنظومة، تعريف المقولات: ٣٩، قسم الفلسفة.

(٢) الدور هو توقف شيء على ما يتوقف عليه، والمال إلى توقف الشيء على نفسه، والتسلسل هو توقف الشيء على أمور لا نهاية لها.

٥-٢: الأرقام الرياضية: ومن المعلومات التي لا تتعكس من الخارج الأرقام الرياضية، فإنَّ الشيء الموجود في الخارج هو الأحاد والمردات، نعم هذه الفعالية الذهنية لا تتم إلَّا إذا ارتبط الذهن بالخارج، بحيث تعدد المعطيات الحسية للقيام بفعالية خاصة يكشف من خلالها سُنْخ مفاهيم غير حسية.<sup>(١)</sup>

وببيان آخر: يجب التفكير بين مطلبين: أَلْف: إنَّ الصور الذهنية نتاج لارتباط الذهن مباشرةً مع الخارج، مثل: تصوره للشجر والقلم. ب: إنَّ ارتباط الذهن بالخارج يشكل أرضية وجهة إعدادية لوعيه وإدراكه لمفاهيم وتصورات ليست لها مصاديق في الخارج، ولتصديقه بأحكام وتصديقات غير متحققة في الخارج<sup>(٢)</sup>. فلا مانع من وجود مفاهيم ذهنية ليست لها مصاديق خارجية، وإن كان صنعتها من طرف الذهن نتيجة ارتباطه بالخارج<sup>(٣)</sup>.

(١) الإشارات النمط الثالث: ٧٦، والنمط الرابع: ٧.

(٢) الأسفار ٤ الفصل ١٧: ٣٥١ - ٣٨١.

(٣) الأسفار ١: ٣٩، التعليقة على السفاء: ١٢٩.

### ٣- تنبئه، المعرفة فرع الوحدة بين العاقل والمعقول:

ما نود أن نبه عليه هو أن المعرفة لا تحصل بمجرد انعكاس الأشياء في الذهن - سواء أكان التصور مادياً كما يدعى ذلك الماديون أم مجرداً كما يدعى ذلك أتباع الميتافيزيقا - فإنَّ انعكاس صور الأشياء في المرأة لا يجعل المرأة عالمة بها؛ على اعتبار أنَّ المعرفة تتحقق في حالة وجود وحدة بين المتصور (العالم) والصور المنعكسة وباصطلاح فلسي يحب أن تتحقق وحدة بين العالم والمعلوم بالذات (الصورة الذهنية)<sup>(١)</sup>، وبغير هذا لا يفرق انعكاس الصور في الماء أو المرأة عن انعكاسها في المخ الإنساني. وتشبيه انعكاس الصور العلمية في الذهن بانعكاس صور الأشياء في المرأة، تشبيه قديم كما نجد ذلك في «الكبرى» رسالة في المنطق للسيد الشريف الجرجاني هُنْلَهُ: (اعلم: أنَّ الإنسان قوة دراكة تتنقش فيها صور الأشياء كالمرأة)<sup>(٢)</sup>. وهذا عبارة عن تشبيه محض بين المرأة والذهن للتشابه الموجود بينهما، من ذلك: كل لون متحقق في المرأة ينعكس

(١) النمط السابع من الإشارات، الاسفار ٣: ٣٩-٣٢، نهاية الحكمة: ٢٤.

(٢) منطق الكبرى.

على الصورة، وكلما كانت المرأة مصقوله صافية تكون الصورة المنعكسة فيها صافية، فكذلك الذهن الإنساني كلما كان حالياً من كل لون من ألوان المفاهيم كانت الصورة كذلك كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من عشق شيئاً أغشى بصره وأمرض قلبه»<sup>(١)</sup>، وقال القرآن: «أَفَمَنْ زِينَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَأَهُ حَسْنَا»<sup>(٢)</sup>، ويقول في آية أخرى: «يَخْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُخْسِبُونَ صُنْعًا»<sup>(٣)</sup>. وأما جهة الاختلاف بينهما: أـ لا يمكن للمرأة بيان الباطن والمعنى، بل تبين فقط ظاهر الشيء، نظير: شكل الإنسان أو لونه وحجمه، ولا يمكن لها بيان علمه ومحبته واحساساته، في حين أن الذهن يدرك أمثال هذه الأمور. بـ المرأة قد تخطأ ولا تدرك خطأها، فإنها قد تعكس الصغير كبيراً أو العكس (بخاصة إذا كانت محدبة أو مقعرة)، لكن الذهن الإنساني لا يكشف خطأه فحسب بل بإمكانه تصحيحة أيضاً، أي: أنه يكتشف خطأه ويعرف كيف يصلحه. جـ المرأة تعكس فقط

(١) نهج البلاغة الخطبة: ١٠٧.

(٢) فاطر: ٨.

(٣) الكهف: ١٠٤.

الأشياء المنطبعـة فيها، لكن الذهن الإنساني كما يعكس الأشياء الخارجية يعكس نفسه كذلك، فهو يعي العالم الخارجي ويعي عالمه الخاص به. - المرأة تعكس فقط ما يقع مقابلها ولا تتجاوز ذلك أبداً، في حين أنَّ الذهن بوصفه يمتلك قوة التعميم يعم ما يقع مقابلـه إلى ما لا نهاية له، وليس له قوة التعميم أفقـياً فحسب بل له أن يعم عمودياً أيضاً<sup>(١)</sup>. - الأمور التي تنعكس في المرأة تمثل في البصـرات فقط أما باقي الأشياء فتدرك باقي الحواس من قبيل: المسموعـات والمذوقـات وما شابـه ذلك. و - المرأة أمر مادي وجسمـاني، في حين أنَّ الذهن والصور العلمـية أمور مجردة غير مادية.

**٤ - تعريف صدر المتألهين والعلامة الطباطبائي قدس سرهما:**  
 يتمثل التعريف الذي طرـحه هـذاـن العـلـمـانـ فيـ أنـ: «الـعـلـمـ هو حـضـورـ مجرـدـ عندـ مجرـدـ»، يقول العـلـمـةـ الطـبـاطـبـائـيـ هـكـلـ فيـ كـتـابـهـ الشـرـيفـ «نـهاـيـةـ الـحـكـمـةـ»: «الـعـلـمـ عنـدـ الـعـلـمـ الـحـصـولـيـ بأـمـرـ [شـجـرـةـ] لـهـ نوعـ تـعلـقـ بـالـمـادـةـ هوـ مـوـجـودـ مجرـدـ هوـ مـبـداـ فـاعـليـ لـذـلـكـ

---

(١) مـسـأـلـةـ الـعـرـفـةـ، الشـيـخـ الطـهـريـ.

الأمر واجد لما هو كماله يحضر بوجودها الخارجي للمدرك، وهو علم حضوري ويتعقبه انتقال المدرك إلى ما لذلك الأمر من الماهية والأثار المترتبة عليه في الخارج. وبتعبير آخر: العلم الحصولي اعتبار عقلي يضطر إليه العقل مأخوذه من معلوم حضوري للمدرك وإن كان مدركاً من بعيد... فحضور شيء لشيء حصوله له بحيث يكون تاماً الفعلية غير متعلق بالمادة بحيث يكون ناقصاً من جهة بعض كمالاته التي في القوة. ومقتضى حضور العلم للعالم أن يكون العالم أيضاً تماماً ذا فعلية في نفسه غير ناقص من حيث بعض كمالاته المكننة له، وهو كونه مجردأ من المادة خالياً عن القوة. فالعلم: حصول أمر مجرد من المادة لأمر مجرد، وإن شئت قلت: حضور شيء لشيء»<sup>(١)</sup>.

#### ٥ - نقد وتحقيق:

٥ - ١: يرد على هذا التعريف أنه لا يشمل العلم بالماديات بما هي ماديات، فإنها بما هي ماديات خارجة وفقاً لهذا التعريف عن العلم والإدراك، ولازمه كون الله تعالى لا يعلم بالماديات بما هي

ماديات. وهذا مطلب عجيب؛ على اعتبار أنَّ ما نريده من العلم هو إحاطة العالم بوجود المعلوم في أية مرتبة وجد فيها حتى تتحقق الكاشفية التامة. والموجود المادي بوصفه مفاضاً عن عمله الفاعلة حاضر عندها ضرورة، فكيف لا تعلم ولا تخيط به وقد تحقق بإشرافها؟ فالأفضل تغيير التعريف كالتالي: «العلم: هو حضور شيءٍ عند فاعلٍ مجرداً».

٥ - ٢: يشمُّ من هذا التعريف رائحة المثالية؛ على اعتبار أنَّ الإحاطة بالموجود المادي تتم من خلال الإحاطة بصورته المجردة عن المادة، الأمر الذي يجعلنا بمعزلٍ تامٍ عن العالم المادي، أي لا ندرى هل تطابق هذه الصور المجردة الواقع المادي أو لا؟ وكيف نعبر خلال هذه الصور إلى عالم المادة؟ وما هي خصوصيات ومواصفات هذا العالم؟ أسئلة تبقى في ضوء هذه النظرية معلقة وبدون جواب<sup>(١)</sup>.

#### ٦ - تعريف العلم عند المشهور

طرح المشهور تعريفاً للعلم يتمثل في: «العلم هو حضور المعلوم عند العالم»، والحضور واضح على مستوى العلم الحصولي

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: ٣٥٢.

باعتبار أنَّ الخارج موجود بصورته لدى العالم (حضور بواسطة) وأما على مستوى العلم الحضوري الذي له أقسام متنوعة منها:

- ١- الصورة الذهنية: فإنَّها حاضرة لدى النفس الموجدة لها الخيبة بها إحاطة قوية، ٢- علم الذات بذاتها: فإنَّها حاضرة لدى ذاتها فالنفس ذاتها علم والعلم ذاته نفس، فشمة وحدة تمثل المصدق الأكمل للحضور.

#### ٧- تعريف الشيخ مصباح (حفظه الله تعالى):

ذكر الشيخ مصباح البزدي (دام ظله) في كتابه «تعليم الفلسفة» تعريفاً للعلم يعد من أدق التعاريف يتمثل في: «العلم هو حضور ذات الشيء أو صورته الجزئية أو مفهومه الكلي لدى موجود مجرد»<sup>(١)</sup>، وهو تعريف شامل للعلمين (الحصولي والحضوري) وشامل أيضاً لأقسام المعقولات والمفاهيم.

---

(١) تعليم الفلسفة ١: ١٦٧.



МОНГОЛИЯ НАЦИОНАЛНЫЙ БАНК

**إمكان المعرفة**



جمهوری اسلامی  
پرچم اسلامی

من المباحث التي طرحت من قديم الزمان ولا زالت تطرح بقوة في الأوساط العلمية «إمكان المعرفة»، أي: هل يمكن معرفة الإنسان والعالم الذي يحيط به؟ وليس ثمة من شك في إمكان المعرفة بل في وقوعها؛ فإنَّ الإنسان في كل يوم يحاول معرفة الأمور التي تحيط به وتؤثر فيه، وأحسن تجلٍّ لذلك سعى الفلاسفة والعلماء طول التاريخ في بيان خفايا الكون وأسراره، وإنَّ الإنسان يحمل في ذهنه العديد من المفاهيم ويدعُّن بأنَّها مطابق في الخارج مستقل عن ذهنه تحكِّمه تلك المفاهيم، وبالتالي: لا يمكن لإنْسانٍ عاقلٍ أنْ يشك في وجود العالم الخارجي وفي إمكان معرفة مكوناته. ومع هذا ظهر في تاريخ الإنسانية من يشكُّ في ذلك ويرفض كل معرفة بالعالم الخارجي، وقد تقسم هذه الطائفة إلى فرتين: الأولى (السفسطائية): تنكر أصل العالم الخارجي مطلقاً الملازم لنفي العلم من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ أي: أنَّ العالم الخارجي الذي يشكل موضوعاً للمعرفة غير موجود حتى تصل النوبة إلى إمكان معرفته.

الثانية (الشكاك): هذه الفرقـة لا تنكر وجود العالم الخارجي لكنـها تنكر أصل الإحاطـة المعرفـية به.

ومن الواضح: أنه من البعـيد جداً أن يوجد في العالم من ينكر أصل وجود العالم، بل يمكن أن ينكر العلم الصحيح به كما سوف يجيء بـيانه في البحـوث القادمة، وإذا راجـعنا كـتب تاريخ الفلـسفة نجد أنَّ المؤرـخين لـلـفـكـر يذـكـرون فـرقـة تنـكـر العـلم بالـعـالم الـخارـجي مـوسـومة بالـسفـسطـانـيـة كانت موجودـة فيـ القرـن الـخـامـس قـبـل الـمـيلـاد، وـبرـزـت فيـ عـصـرـ كانـت الـفلـسـفة اليـونـانـيـة لـازـالت ضـعـيفـة سـاذـجة تـحتـضـن أفـكارـاً وـعقـائـد مـتنـاقـضـة مـتـضـادـة تـتـعلـق بالـعـالم وـالـوـجـود.

### ١ - نشأة السفسطالية:

نشـأت هـذه الفـرقـة في خـضمِ الأـفـكارـ والـمـعـقـدـات المـتـضـادـة المـتـضـارـبة، ولـعـجزـها عن حلـ هـذه الاـختـلـافـات وـالـفـصـلـ بـيـنـها عـمدـت إـلـى مـسـلـكـ الشـكـ وـالـرـفـضـ إـلـى أـنـ وـصـلـ بـهـا الـخـدـ إـلـى نـفـيـ المـحسـوسـاتـ وـالـبـدـيـهـيـاتـ، وـمـنـ زـعـمـاءـ هـذـهـ الفـرقـةـ «ـكـورـكـيـاسـ»ـ الـذـي

يقول: «من الحال أن يكون هناك شيء ما، ولو فرضنا تتحققه لا يمكن معرفته، ولو أمكن فرضاً معرفته لا يمكن توصيفه»<sup>(١)</sup>.

وجاء في تاريخ الفلسفة: «ظهرت السفسطائية بين فرقاً كانت تتعاطى الخامدة والدفاع عن المتهمن في المحاكم القضائية وكانوا يقبلون الدفاع عن المتهم سواء أكان على حق أم على غير حق، ولم يكن يهمها الحق والدفاع عنه، ومن هنا ساورهم الشك في أصل وجود الحق أو الباطل، وأنَّ العالم الخارجي عرض أكذوبة لا أكثر ولا أقل. وآية ذلك أنَّهم رأوا أنه بإمكانهم بفضل فن الخطابة إظهار الحق في صورة الباطل والباطل في صورة الحق، وبإمكانهم محاكمة البديهيات والضروريات. وكان هذا الرشد الفكري للسفسطائيين يمثل ضربة قاسية بالنسبة إلى الفكر اليوناني، ولولا وقوف الحكماء والعلماء الكبار من أمثال: سocrates، أفلاطون وأرسطو في وجههم وتفنيد مغالطاتهم لعمَّ مرض السفسطة آنذاك جميع أطراف العالم<sup>(٢)</sup>. وقد أثبت أرسطو بتدوينه للمنطق وبأدلة بيئنة أنَّ للمحسوسات وبعض المقولات قيمة معرفية قطعية، وأنَّه يمكن

(١) تاريخ الفلسفة كابلستون ١، نهاية الحكم: ٢٥٣.

(٢) أصول الفلسفة ١: ١١٥.

للإنسان إذا راعى أصول النطق أن يجعلَي كثير من المهمات بفضل هذه الحسوسات والمعقولات الأولى. ومع كل هذه الخدمات الجليلة التي قدمها أساطين الفكر اليوناني في محاربتهن السفسطنة، والتي قد استطاعت إلى حدٍ ما قلع جذور السفسطنة والفكر المثالى، فقد ظهر مفكِر باسم «بيرهون» (٣٦٥-٢٧٥م) أسس بطرحه لأداته العشرة مذهبًا جديداً باسم «لا أدرى»<sup>(١)</sup>، تمثل تلك المبادئ في أنه لا يمكن الإذعان والاعتقاد بأى شيء، ولا يمكن التسليم بأى تصديق أو تكذيب فيما يتصل بشبه الحقائق الخارجية. ومع ظهور الدين المبين (الإسلام) وأقوال الحضارة اليونانية، أفل نجم السفسطنة إلى غير رجعة، ومن الأدلة الطريفة ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابه النفيسي: «إلهيات الشفاء»: «وأما المتعنت فيبني أن يكلف شروع النار إذ النار واللانار واحد؛ وأن يؤلم ضرباً إذ الوجع واللاروج واحد؛ وأن يمنع الطعام والشراب إذ الأكل والشرب وتركهما واحد»<sup>(٢)</sup>.

(١) إلهيات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل السابع، الأسفار ١: ٩٠، ٣٤٥.

(٢) الأسفار ١: ٩٠، إلهيات الشفاء، الفصل السابع، المقالة الأولى: ٣١.

## ٢ - إنكار إمكان المعرفة:

نقتصر هنا على بعض ما جاء في الكتب التي تؤرخ للسفسطائية حتى تكون لدينا فكرة إجمالية عن هذه الفرق:

- ١-٢: جاء في كتاب «الفصل» لأبن حزم الأندلسي: «السوفسطائية - وهم مبطلو الحقائق - إنهم ثلاثة أصناف: فصنف منهم ألغى الحقائق، وصنف منهم شك فيها، وصنف منهم قال: هي حق عند من هي حق عنده، وهي باطل عند من هي باطل عنده»<sup>(١)</sup>.
- ٢-٢: ولكن عند التدقيق نجد أن هناك اشتباه وقع فيه المؤرخون؛ فإنهم وضعوا من ينكر إمكان المعرفة مكان من يشكك في أصل وجود العالم. يقول العالم الفرنسي بول فولكـيـه: «في بدء ظهور الفلسفة اليونانية لم يكن بعض كبار المفكـريـن يشقـقـ في المعطـيات الحـسـيةـ نظـيرـ «هرـاـكـليـوسـ» وـ«بارـمـينـدـسـ»، فإـنـهـماـ يـتفـقـانـ في رـفـضـ «شهـادـةـ الحـواسـ» وـعدـمـ الـاعـتمـادـ عـلـىـ أحـكـامـ العـقـلـ، وإنـ اختـلـفاـ في قـصـدـهـماـ فيـ ذـلـكـ. فإـنـ «هرـاـكـليـوسـ» يـرىـ أنـ الـوـجـودـ عـيـنـ الـحـدـوـثـ وـالـتـجـدـدـ، وـلاـ يـرـىـ السـكـونـ لـلـعـالـمـ، وـمـنـ هـنـاـ تـخـطـأـ

---

(١) ابن حزم، الفصل ٤: ١٤.

الحواس في إدراكيها للسكون، ويقول: أنَّ العين والأذن شاهدان خائنان للإنسان. وأما «بارميندس» وتلميذه «زنون الالياني» فيعتقدان بامتناع الحركة؛ ويقولان: إنَّ الحركة تستلزم الجمع بين نقاضين، وما تنقله الحواس من حركة محض اشتباه وخطأ». ثم يقول بول فولكيه: «هذه الآراء المتعارضة بين الفلاسفة أدت إلى ظهور السوفسطائيين وإنكار الفكر واعتبار المعرفة العقلية»<sup>(١)</sup>.

يتبيَّنُ ما ذكره بول فولكيه أنَّ «هراكليوس» و«بارميندس» لم ينكرا أصل وجود العالم الخارجي، بل أنكرا معطيات الحواس وأحكام العقل لعدم (في تصورهما) كفاية أو مجاعة آلات المعرفة. وبالتالي: يمكننا الادعاء كل الادعاء أنَّه لا يوجد من ينكر أصل وجود العالم الخارجي، ومع فرض وجود هذه الفرقـة المريضـة (كما ينقل عن كركياس) فعلاجها الوحـيد هو الـكـي كما قال ابن سينا. وعلى هذا: نحن نرـكز في مجـتنا هـذا عـلـى مـدعـى الفـرقـة الثـانـية فـقط أي: هل المـعرـفة بـالـعالـم الـخارـجي مـمـكـنة أو لا؟ وإذا كانـت مـمـكـنة فإـلى أي مدى يـكـون ذـلـك؟

---

(١) المـيتـافـيـزـيقـا، بـول فـولـكـيه: ٥٤.

## ٣- مدرسة الشكاكين:

ذكرنا في الفقرات السابقة أن أصحاب هذه المدرسة لا ينكرون أصل وجود العالم الخارجي، بل ينكرون إمكان المعرفة الصحيحة به، واستدل زعيمهم «بيرهون» بعشرة أدلة على استحالة المعرفة الصحيحة، وبين من خلال حججه العشر تلك أنا لا ندرك الحقائق كما هي عليه في الواقع، بل ندركها حسب بنية قوتنا الإدراكية، أما ما هي الحقيقة في ذاتها؟ فلا يمكننا أبداً إبداء الرأي القطعي فيها، بل يجب أن نطرح مسائل العلوم المختلفة بنحو الاحتمال فقط. وبعد مجهدات عظيمة وشاقة من عظماء الفلسفة خد هبيب الشكاكين، لكن ظهر من جديد هذا الاتجاه بعد حدوث تطورات كبيرة في العلوم الفلكية والطبيعية في الغرب على يد المثالية مثل: باركلي وشوبنهاور وأتباعهما، حيث طرح هذا الاتجاه نظريات في قيمة المعلومات تنتهي إلى الشك في إمكان المعرفة<sup>(١)</sup>. والسر في ذلك أن بعض النظريات العلمية كانت قطعية عند أصحابها بحيث لم يكن بالإمكان تصور تسلل الشك إلى صحتها

(١) أصول الفلسفة ١: ١١٧، فلسفتنا: ١٣

وبعد انتشار المدرسة التجريبية التي بنت منهج التجريب والاختبار الميداني للظواهر الكونية بطلت تلك النظريات القديمة، مما جعلت أصحابها يشكّون في إمكان معرفة الحقائق كما هي عليه. وما نأسف له هو تعميم المثالين هذه الحالة (حالة الشك) على جميع العلوم التي منها الفلسفة العامة التي تتمحور بمحوريتها حول الموجود المطلق، الأمر الذي أدى إلى ظهور ما يسمى بفلسفة العلوم التي تبحث في معطيات العلوم ونتائجها ومناهجها التجريبية، والتي اغتصبت عرش الفلسفة العامة التي هجرت وتركت نهائياً.

والآن نتناول أدلة الشكايين بالتحليل والنقد في ما يلي:

#### ١. خطأ الحواس والعقل:

يقول الشكايون: إنَّ الإنسان إذا حاول معرفة الحقائق يعتمد علىَّ آلتَيْنِ من آلاتِ الإدراكِ ليسَ أكْثَرَ، هما: الحواسُ والعقلُ، فهو إِمَّا أنْ يدركَ الأشياءَ بِقُوَّةِ الحواسِ أو بِقُوَّةِ التَّعْقُلِ، والاثنانُ لا يخلوانُ عن الاشتباهِ؛ فإنَّ للبَصَرِ وحدهِ عدَّةَ أخطاءٍ فإِنَّهُ يرىِ العصا السليمة في الماءِ منكسرة، وعنِّيَّةَ الحمامَةِ في شعاعِ الشَّمْسِ ذَا الْوَانِ مُخْتَلِفة، والقطرِ النَّازِلِ من السماءِ في صورةِ خطٍّ، وشعلةِ النارِ في

صورة دائرة، والنجمة الكبيرة صغيرة، وكذلك اللامسة فإنها مبتلية بخطاء في الإدراك معروفة، وأما خطأ العقل فحدث ولا حرج فإن آراء العلماء المتضاربة والمتناحرة بقربة منك ومتناول يدك، فمن أين لنا العلم بصحة باقي المعلومات والنظريات. وبالتالي: لم يبق شيء نشق فيه في باب المعرفة، فالأفضل لنا أن نتواضع ولا ندعى ما لا طاقة لنا به، فيبقى الملاذ الوحيد هو الشك في كل شيء.

## ٢ - نقد:

١-٢: أولاً: معنى هذا الكلام هو أنكم تحاولون من خلال هذا الدليل الوصول إلى النتيجة التي تتبئنها والمتمثلة في أصل الشك، وأن الطرف المقابل يقتتنع ويعلم بصحة ما وصلتم إليه، في حين أنكم تدعون استحالة حصول العلم مطلقاً.

٢-٢: ثانياً: معنى كشف الخطأ في التصورات الحسية والعقلية، هو أننا نعلم عدم مطابقتها مع الواقع، ولازمه العلم بوجود الخطأ في إدراكاتنا.

٣-٣: ثالثاً: ولازم آخر هو العلم بوجود أصل الواقع الذي جانبه تلك الإدراكات؛ وإنما لا معنى لخطأ الإدراكات.

٤-٢: رابعاً: ولازم آخر هو أنَّ نفس إدراك الخطأ والصور الذهنية المخالفة للواقع معلومة لنا.

٥-٢: خامساً: وفي النهاية يجب الاعتراف على الأقل بوجود الخطأ والحس والعقل المتصفين بالخطأ.

٦-٢: سادساً: وهذا الدليل نفسه دليل عقلي (وإن كان في حد ذاته مغالطة)، والاستناد عليه يعني الاعتراف بمحجية العقل ومطلق الإدراك.

٧-٢: سابعاً: ومضافاً إلى هذا كله، ينطوي هذا الدليل على فرضية قبلية هي أنَّ إدراك الخطأ حال كونه خطأ غير صحيح، فإذاً: نفس هذا الدليل يستلزم الاعتراف بوجود عدة علوم، فكيف يمكنكم حينئذٍ إنكار العلم مطلقاً أو تشكيك في وقوعه؟

٨-٢: يجب أيضاً أن تخيبون عن هذا السؤال: هل الحكم بخطأ الحواس والعقل مصون عن الخطأ أو لا؟

هذه مجموعة أجوبة نقضية على مدعى هذه المدرسة، وأما الأجوبة الخلية فهي: أنَّ الحواس لا يمكن أنْ يتسلل إليها الخطأ؛ على اعتبار أنَّ المعطى الحسي يمثل مفردة ساذجة لا حكم فيها بشيء على

شيء آخر، فإن الخطأ يتصور في دائرة الحكم فقط، أي: بعدما تتعقد القضية ب موضوعها و معمولها تأتي نوبة الحكم بأن النسبة التي بين الموضوع والحمول واقعة أو غير واقعة، فإذا كانت واقعة فلنا علم بالواقعية وإذا كانت غير واقعة فليس لنا علم بالواقعية. وأما تسرية خطأ العقل في مورد من الموارد إلى كل أحكام العقل فخلاف التحقيق؛ لأن أحكام العقل على قسمين: أحكام بدائية تشكل أساس البراهين الفلسفية والعلمية، والتي لا يتطرق إليها الخطأ بتاتاً، وأحكام نظرية قد يتصور فيها الخطأ وتقبل أن تصح من خلال أحكام العقل الصحيحة.

### ٣ - معرفة الجزء بمعرفة الكل:

لا يمكن معرفة مفردة من مفردات الوجود بعزل عن باقي المفردات؛ على اعتبار أن العالم حقيقة واحدة متشابكة متراقبة ك حلقات السلسلة الواحدة، فلا يمكن الإحاطة بحلقة إلا بالإحاطة والوعي بكل حلقات السلسلة، وليس ثمة من شك أننا نجهل كثيراً من أسرار الوجود الأمر الذي يجعلنا نجهل كل شيء<sup>(١)</sup>.

(١) الميتافيزيقا: ٥٧.

#### ٤ - نقد ونقض:

٤-١: أولاً: للإنسان نوعان من المعرفة: «المعرفة الإجمالية» و«المعرفة التفصيلية»، فقد نحيط بواقعية إحاطة إجمالية ونجهلها في نفس الآن بخصوصياتها وروابطها مع باقي الأشياء من مفردات العالم، ولكن عدم الإحاطة التفصيلية لا يشكل دليلاً على عدم الإحاطة الإجمالية. فالإشكال السابق صحيح في حالة كوننا نريد الإحاطة التامة بكل علل وروابط الشيء باقي موجودات العالم فإذا أردت أن أعرف المنضدة التي أمامي هل هي مربعة أو مثلثة الشكل، يكفي أن أستخدم قوة اللامسة والبصر لدرك وفهم ذلك وليس من الضروري أن أفهم من أين وكيف جاء خشبها وما هي علة إيجاده وما هي روابطها باقي الأشياء؟ وكذلك درك المفاهيم الكلية ليست مشروطة بقيود وشروط خاصة؛ فإن فهمنا لنتيجة:

٤+٢ لا يرتبط بفهمنا لكل خصوصيات المعدود<sup>(١)</sup>.

٤-٢: ثانياً: الأمر الذي لا يمكن المنازعة فيه أن الشكاين في طرحهم لهذه الإشكالات اعتمدوا بوعي أو بدون وعي على سلسلة من العلوم والإدراكات الكاشفة عن الواقع، وبالتالي: كيف

(١) نظريّة المعرفة، الشيخ السبحاني: ٥٧.

ينكرون إمكان المعرفة والحالة هذه؟ فإنهم قبلوا أنَّ الإدراكات الحسية والعقلية قد تخطأ أحياناً، مما يجعل المدركات والمعلومات مشوبة بالصحيح والخطأ، وأدركوا أنَّ معرفة الجزء لا تمكن بدون معرفة الكل، وأنَّ عالم الوجود عالم متشابك الأجزاء ومتلاحم المفردات، والمعرفة بواحدة متوقفة على المعرفة بالكل الباقى والمعرفة الصحيحة بـ«جزء ما» تستدعي الإحاطة بجميع العوامل المؤثرة فيه. فكيف يدعى هؤلاء أنَّ عدم إمكان المعرفة بالواقع ويتبنون الشك المطلق في ما يتصل بالمعرفة؟ والطريف: أنَّ الشكاك واعي بأنَّ العملية الاستدلالية هي عبارة عن انتقال من معلومات مسلمة إلى مجهولات يراد معرفتها؛ فإنَّ ادعاءه مثلاً أنَّ الجزء لا يعلم إلا بالكل دعوى تحتاج إلى مبادئ مسلمة حتى تثبت وتصبح مسلمة عند الجميع.

#### ٥ - اختلاف المفكرين:

ومن الأدلة التي أثارها الشكاك في رد إمكان المعرفة اختلاف المفكرين فيما بينهم؛ فإننا لا نجد العلماء على طول التاريخ متفقين على مسألة واحدة، فما يثبته الأول ويعتقده واقعية ينفيه الثاني ويحسبه محض تخيل ووهماً من الأوهام، فإنَّ الصنف من الناس

المبتليين بعرض «دالتون» لا يميزون اللون الأحمر عن اللون الأخضر وحكمنا على الأفعال الاختيارية بالحسن والقبح نتاج التربية التي نشأنا عليها في بيئتنا، بحيث لو تربينا في بيئة تختلف عن بيئتنا لكان حكمنا على نفس الأفعال مختلفاً، مما يؤكّد تأكيداً تاماً أنَّ المعرفة الصحيحة غير ممكنة مطلقاً<sup>(١)</sup>.

#### ٦ - نقد ونقض:

إنَّ الاشتباه الذي وقع فيه هؤلاء هو خلطهم بين «محدودية المعرفة» و«أصل المعرفة»؛ فإنَّ دليلهم لا ينفي إمكان المعرفة أبداً بل ما يثبته هو محدودية المعرفة وأنَّها أحياناً تكون مشوبةً ببعض الأخطاء. فإنَّ هؤلاء لا ينفون وجود أصل «الشهاب» في الخارج، بل أنَّهم يقولون إنَّ الموجود في الخارج هو نقطة نورانية فقط تبدو لاشتباه البصر في صورة خط ملتهب منت. وهذا أمر لا ينكره أحد فإنَّ تكامل المعرفة أحسن دليل على هذا المطلب؛ على اعتبار أنَّ التكامل لا يأتي إلاَّ عن نقص (خطأ) في التكامل تركه وراءه وعرج

---

(١) الميتافيزيقا: ٦٠.

نحو الأعلى والأكمل. فإنَّ الهدف والغاية من هذا البحث هو إثبات إمكان المعرفة على نحو الموجبة الجزئية، فالكلام ليس في وجود الاختلاف أو عدم وجوده، وأنَّ في العالم أموراً محل اتفاق لدى كل الناس، بل الكلام في أصل المعرفة بما هي معرفة وهل هي ممكنة أو لا؟<sup>(١)</sup> فالناس لهم كثير من المعارف المسلمة والمقبولة ويجب أن لا يكون موقفهم متشارقاً ويعكمون بأنَّ لا قيمة للمعرفة.

والطريف: أنَّ الدليل الذي طرحته الشراك يمكن استخدامه ضدتهم؛ وذلك أنَّهم حينما يخطئون الحواس يقولون: حواسنا أخطأت أو عقولنا أخطأ، يشكل قولهم هذا نوع اعتراف بصحة قسم من المعرفة، فإذا قالوا في وصف الشهاب مثلاً: «خط ناري متداً» وحكموا بخطئه، فإنَّهم لهم معرفة بأنَّ الشهاب واقعية خارجية تمثل في قطعة حجرية خرقت فضاء الكرة الأرضية بحركة فائقة مصطدمة بخلاف هواي حار ما جعلها تشتعل وتظهر للبصر في شكل خط متداً. ففي مقابل خط متداً توجد عدة قضايا صادقة مطابقة للواقع يعتقدها ويصدق بها كي يمكن أن يحكم على البصر بالاشتباه والخطأ، وتمكنه من تصحيح وتعديل هذا الخطأ.

(١) الميتافيزيقا: ٦١.

### ٧ - الدليل العقلي:

يقول الشكاك: إنَّ الدليل الوحيد الذي يحمل قيمة معرفية هو الدليل البرهاني، لكنَّ هذا الدليل ممتنع التحقق لأنَّ طوائفه على مغالطة مفضوحة؛ لأنَّ هذا البرهان إما أنْ يتوكأً أيضًا على برهان سابق وإما أنْ لا يتوكأً، فإذا توکأً على برهان سابق نقل الكلام إلى البرهان الثاني وهكذا لا إلى نهاية، وإذا كان لا يحتاج إلى برهان سابق فلا قيمة علمية له. وإنْ قلت: يرتكز على قضايا بُيَّنة بنفسها، نقول: هذه دعوى تحتاج بدورها إلى دليل<sup>(١)</sup>.

### ٨ - نقد ونقض:

العجب أنَّ الشكاك مثل الجزميين في عين كونهم ينكرون كلَّ عملية استدلال يستعينون بالدليل العقلي لإثبات ادعائهم فإنَّهم يستدللون على عدم حجية العقل بنفس العقل؛ فإنَّ أساس الشق الأول من استدلالهم السابق بطلان التسلسل، وأساس الشق الثاني مسألة: «أنَّ المجهول لا يتوكأً عليه في حلِّ مجهول آخر»

(١) الميتافيزيقا: ٦٢ - ٦٣.

وأساس الشق الثالث يتمثل في أصل فطري هو «لا يجب قبول أي مدعى بدون دليل». فالاستدلال الذي يرتكز - هو بذاته - على أصول عقلية وفطرية كهذه الأصول، كيف يكون أساساً لإبطال إمكان المعرفة.

والإشكالية التي ابتلوا بها أنهم لم يميزوا بين حقل البديهيات وحقل النظريات؛ فغاية ما في الباب أنه توجد لدينا سلسلة من الحقائق لا يتردد فيها أحد، ولا تحتاج إلى فكر وتأمل من ذلك على سبيل المثال:  $2+2=4$ ، وأنه لا يمكن أن يكون في يوم واحد ليل ونهار، وأن المساوين لثالث متساويان. فإن أمثل هذه القضايا لا يمكن الشك والاشتباه فيها، ولا تحتاج إلى دليل، ومع فرض إمكان التدليل عليها لا يزيد الدليل الإنسان يقيناً على يقينه السابق. ويقع في مقابل هذه البديهيات قضايا نظرية تحتمل الخطأ لكن هذا لا يعني أنها إذا حاولنا التدليل عليها تحتاج إلى مقدمات تفتقر هي أيضاً إلى برهان آخر، بل يجب أن نصل في التحليل التنازلي إلى مقدمات بدائية تشكل بنفسها معياراً لبراهتها وينتهي التسلسل عند الوصول إليها<sup>(١)</sup>.

(١) نظرية المعرفة، للشيخ السبحاني: ٦٥، الميتافيزيقا: ٦٤ - ٦٥.

## ٩ - خلاصة:

ما يجب أن يقال للسفطاني والشكاك: «إنك تدعى أنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة اليقينية؛ نسألك: هل أنت متيقن بهذا المطلب أو لا، بل أنك شاك فيه؟ فإن قلت: أنا على يقين به؛ فقد اعترفت على الأقل بمعرفة يقينية، فانتقضت دعواك. وإذا قلت: لا أنا لست متيقناً، فإنك إذن تحتمل أن تكون لدينا معرفة يقينية وهذا يبطل دعواك من الأساس». «واما إذا قلت: أنا أشك في إمكان المعرفة الجزئية، فنسألك: هل تعلم بأنك شاك أو لا تعلم؟ فإن قلت: أعلم بأنني شاك، فإنك لا تذعن بإمكان المعرفة فحسب بل تذعن بتحقّقها. وإن قلت: أشك في ما أشك فيه، فنقول لك: هذا هو المرض العضال أو أنك مغرض في قولك هذا فعلاجك عملي وليس علمياً»<sup>(١)</sup>.

ونفس الحوار نجريه مع من يقول بنسبيّة المعرفة؛ فإنه إذا قلت: «كل قضيّة ليست صحيحة مطلقاً ودائماً»، نقول لك: هل تذعن بهذه القضيّة أو لا تذعن؟ فإن قلت: أذعن، فقد نقضت

(١) الأسفار ١: ٩٠.

الكلية السابقة واعترفت بقضية صحيحة مطلقة دائمة. وإن قلت:  
لا أذعن (يعني: أنَّ مفاد هذه القضية كذلك نسبي)، فإنك اعترفت  
بصحة الموارد التي لا تشملها هذه القضية<sup>(١)</sup>.

---

(١) تعلم الفلسفة ١: ١٤٥، نهاية الحكم: ٣٨٦.



নেতৃত্ব কর্মসূলি

# **أساسيات المعرفة**



الجنة لحقوق الأقليات

قد تبيّن بجلاء من خلال المطالب التي عرضناها في الفصل السابق ضعف نظرية السفسطائيين والشكاك، واتضح لنا أنه ثمة سلسلة من الإدراكات والمعارف لا تقبل الشك والترديد بأي وجه من الوجه، ورأينا أنَّ الأدلة التي أثارتها هذه الجماعة ترتكز في النهاية على هذه الطائفة من المعلومات والمعارف. وإذا شككنا في كل شيء لا يتيسر لنا الشك في وجود ذواتنا ووجود قوانا الشاعرة من قبيل: قوى الشم والإبصار والصور الذهنية وحالاتنا النفسانية وإذا شكك أحد في هذه الأمور فلنعلم أنه قد اعتراه مرض عضال لا يشفيه منه إلا الكي أو أنه مفترض له قصد من وراء نكرانه للحقيقة يخفيه لأسباب تخصه.

والآن: لكي نحيط علماً بالسر الذي جعل هذه السلسلة من المعلومات لا تقبل التشكيك والتفنيد، يجب علينا دراسة أنواع وأقسام العلم والمعرفة؛ على اعتبار أنَّ معارفنا منها الصحيحة لا تقبل الشك والخطأ ومنها التي تقبل ذلك، مما يدفعنا إلى البحث عن سر عدم قبول الأولى للخطأ دون الثانية، وبهذا ننتقل إلى بحث «قيمة المعرفة» الذي يعد من المباحث المهمة في حقل المعرفة.

### ١- أقسام العلم:

يقسم العلم لدى الفلاسفة إلى علم حضوري وإلى علم حصولي، ومفاد العلم الحضوري: هو أن تكون الواقعية المعلومة بوجودها حاضرة لدى العالم، من ذلك على سبيل المثال: علم النفس بذاتها وبحالاتها الوجدانية والذهنية؛ فإنَّ النفس لا تحتاج في وعيها بذاتها وحالاتها الوجدانية وإدراكاتها إلى واسطة أو صورة. ومفاد العلم الحصولي: هو أن لا تكون الواقعية حاضرة بوجودها لدى العالم، بل تكون حاضرة بعاليتها أو مفهومها<sup>(١)</sup>، من قبيل: علم النفس بالأمور الخارجية كالسماء والأشجار الحاضرة بصورها لدى النفس لا بوجوداتها<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا يتبيَّن: أنَّ العلم والمعلوم في العلم الحضوري يشكلان حقيقة واحدة، يعني: أنَّ وجود العلم عين وجود المعلوم وانكشاف المعلوم عند العالم بواسطة حضور نفس المعلوم لدى

(١) الأسفار: ٣ - ٢٨٨، و٦: ٢٨٩، ١٥٦-١٥٤، تعليقة على نهاية الحكمَة: ٣٤٩.

(٢) نهاية الحكمَة: ٣٣٦، تعليقة على النهاية: ٣٤٩.

العالم، بخلاف العلم الحصولي الذي تكون فيه واقعية المعلوم غير واقعية العالم، ويتم اكتشاف المعلوم بواسطة حاضرة لدى العالم. ويندرج علمنا ووعينا بالواقع الخارجيه عن أذهاننا تحت العلم الحصولي؛ فإننا نحيط بها بواسطة صورة حاضرة عندنا فالعلوم بالذات هو الصورة الذهنية والعلوم بالعرض هو الواقعية الخارجيه، فعلمنا مثلاً بالشجرة الخارجيه يتم بوعيانا بصورتها الذهنية، فالشجرة الذهنية معلومة لنا بالذات والشجرة الخارجيه معلومة لنا بالعرض، وتشكل هذه الواسطة الفارق الأساس بين العلمين، فالعلم الحصولي هو إدراك ووعي بالواقعيات الخارجيه بواسطة، والعلم الحضوري هو إدراك ووعي بالواقعية بدون واسطة<sup>(١)</sup>. ويندرج علمنا بذاتنا وحالاتنا النفسيه من إرادة

(١) إنَّ هذا التقسيم تقسيم عقلي دائِر بين النفي والإثبات (يعتبر باصطلاح المناطقة من التقسيمات الثنائيَّة يشملها الحصر العقلي ) وبالتالي : لا يمكن فرض حالة ثالثة، فالعلم لا يخرج عن هذين القسمين : إما مُثْبَتة بواسطة بين ذات العالم وذات المعلوم الخارججي تحصل بفضلها الكاشفية، وسيُسمى العلم في هذه الحالة : العلم الحصولي، وإما لا توجد واسطة في البين

وتصميم ولذة وطعم وغيرها تحت العلم الحضوري؛ فمن البين أننا لا نحيط بهذه الواقعيات بواسطة صور حاضرة عندنا، بل هي متحدة مع ذاتنا ونشرع بها بنحو مستقيم، ونستخلص فيما يلي الفروق الموجودة بين العلمين:

**الفارق الأول:** يتمثل هذا الفارق في وجود واسطة في العلم الحضوري وعدم وجودها في العلم الحضوري.

**الفارق الثاني:** يتمثل الفارق الثاني في أنَّ العلم الحضوري لا يقبل الشك والتردد؛ فإنه لا يمكن الشك في علمنا بذاتنا وحالاتنا الداخلية بوصفها تشكل عين ذاتنا، فحتى السفسطائيين الذين يشككون في كل شيء لا يمكنهم الشك في أصل الإنسان بصفته يشكل لديهم مقياساً ومعياراً للأشياء.

**الفارق الثالث:** يتمثل هذا الفارق في أننا لا نحتاج في العلم الحضوري إلى آلات في عملية الإدراك، بل عين الواقعية حاضرة لدى المدرك بلا توسط شيء آخر، فإذا أردنا شيئاً ما فلا يحتاج وعينا



فيسمي: العلم الحضوري (أصول الفلسفة ١: ٤٧، و ٢: ٣٨).

بارادتنا إلى أمر خارج عن نفس الإرادة، فيما نحتاج في الإدراك الحصولي إلى آلات النفس (قوة النفس) كقوى الإدراك (قدرة البصر قوة الشم، وقدرة السمع و...).

النتيجة الحاصلة من التحليل السابق: أنَّ العلم الحضوري يتمثل في إدراك بسيط لا يقبل التجزئة، وليس عبارة عن قضية من قبيل «أنا موجود» أو «أنا عالم» المركبة من عدة مفاهيم، إذن: العلم بالنفس وأحوالها: عبارة عن وعي شهودي بسيط بذاتها بدون واسطة<sup>(١)</sup>.

المطلب الآخر: إنَّ وعيينا بالصورة الذهنية والمفاهيم - كما سبق وأشارنا - وعي حضوري؛ فلا تدركها النفس من خلال صورة ذهنية ثانية، وإنَّما احتجنا إلى صورة ثالثة ثم إلى رابعة وهكذا دواليك فلا تقف السلسلة. ومن هنا يمكن أن يخطر هذا الإشكال في الذهن: كيف يكون شيء واحد في نفس الوقت علمًا حضورياً وعلمًا حصولياً؟ والجواب: إنَّ الصورة الذهنية لها حبيتان: الأولى: الحببية الاستقلالية تمثل من جهتها واقعية من الواقعيات متحققة في

(١) الأسفار: ٣ - ٢٨٩ - ٢٩٠، و٦: ١٥٤ - ١٥٦.

دائرة النفس تحيط بها النفس إحاطة قيومية، ف تكون بهذه الحقيقة حاضرة عند النفس تعلم بها علمًا حضوريًّا. والثانية: الحقيقة الآلية حيث تمثل من جهتها مرآةً للأشياء الخارجية تعلم النفس من خلالها بالواقع الخارجي علمًا حضوريًّا.

## ٢- التدليل على العلم الحضوري:

ذكر العلامة الطباطبائي تتمثّل في كتابه الشريف «نهاية الحكمة» دليلين على مسألة العلم الحضوري نعرضهما في ما يلي:

١-٢: الدليل الأول: يقول تتمثّل في بيان الدليل الأول: «... لأنَّ المفهوم الحاضر في الذهن كيما فرض لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين، وإنما يتشخص بالوجود الخارجي، وهذا الذي يشاهده من نفسه ويعبر عنه بأنما أمر شخصي بذاته غير قابل للشركة بين كثيرين، وقد تحقق أنَّ الشخص بالوجود، فعلمنا بذاتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو عين وجودنا الشخصي المرتب عليه الآثار»<sup>(١)</sup>.

---

(١) نهاية الحكمة: ٢١١

٢-٢: تحليل الدليل: يعني الدليل السابق على التفكير بين خاصية المفهوم وخاصية المصدق؛ فالخاصية التي يمتاز بها المفهوم أنه من حيث هو مفهوم يقبل الصدق على كثرين، وخاصية المصدق أنه لا يقبل الصدق إلا على نفسه (في العبارة تسامع ما؛ لأنَّ المصدق من أساسه فاقد للانطباق وعدم خاصية الانطباق)، وبعبارة اصطلاحية: لا يقبل الصدق على كثرين من باب السالبة بانتفاء الموضوع. وبعد بيان هذه المقدمة نشكل قياساً من الشكل الثاني يعطينا نتيجة سالبة: علمنا بذاتنا (نفسنا) ليس يصدق على كثرين (صغرى القياس)، وعلمنا بمفهوم ذاتنا يصدق على كثرين (كبيرى القياس)، فعلمنا بذاتنا ليس علمنا بمفهوم ذاتنا (النتيجة) أي: علمنا بذاتنا ليس من سُنخ العلم بالمفاهيم (العلم الحصولي).

٢-٣: الدليل الثاني: يقول ثئث في تقرير هذا الدليل: «لو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها هو ماهية ذواتنا دون وجودها، والحال أنَّ لوجودنا ماهية قائمة به كان لوجود واحد ماهيتان موجودتان به وهو اجتماع المثلين وهو محال»<sup>(١)</sup>.

(١) نهاية الحكمة: ٢١١.

٤-٢: تحليل الدليل: يبني هذا الدليل على مصادرة مفادها: أنَّ الذهن يتتحد مع الخارج اتحاداً ماهوياً في العلم الحصولي وبالتالي: لو أدركنا ذاتنا حصولياً لكانَت لنا ماهية في الذهن وماهية في الخارج، مما يستدعي تحقق ماهيتين لحقيقة واحدة، وهو محال.

### ٣- نقد ونقض:

١-٣: الظاهر أنَّ البرهان الثاني للعلامة غير تام؛ على اعتبار أنَّ الأمر على هذا المنوال في كل إدراك حصولي، فإنَّا إذا علمنا بشيءٍ ما فيعني هذا: أنا علمنا به من خلال ماهيته المتحققة في الذهن المطابقة ل Maherite المتحققة في الخارج، فالشيء الواحد له ماهية واحدة في مرتبتين: ذهنية وخارجية. فالعلامة تتطلب كأنَّه بنى على أنَّ العلم الحصولي لا ينطبق على العلم بالنفس، ولا أدرى بأي دليل أخرج النفس التي هي واقعية كجميع الواقعيات عن هذا القانون.

٢-٣: إنَّ الماهية الذهنية للنفس عبارة عن مفهوم منتزع من النفس الخارجية، نعم هي وإن كانت شأن من شؤون النفس الخارجية، لكن حيّشة المفهومية للنفس تمثل مرتبة للنفس وهيّشة

وجود النفس يمثل مرتبة أخرى لها، فلا مانع عقلاً من أن تكونحقيقة واحدة ماهيتان: ماهية في مرتبتها الوجودية و מהية في مرتبتها المفهومية (الذهبية). فقوله تذكر: يلزم اجتماع المثلين، صحيح لو كان ذلك من نفس الجهة والحقيقة، لكن الجهتين مختلفتان؛ فإن الجهة التي بها تكون الواقعية ماهية مشخصة غير الجهة التي تكون بها غير مشخصة (مفهوم). فالوحدة بين الماهيتين وحدة نوعية وليس وحدة شخصية، بخاصة إذا علمنا أن الماهية المشخصة لا تخل الذهن أبداً<sup>(١)</sup>.

تنبيه: إن المسألة في حد ذاتها من المشاهدات (الوجودانيات) والمشاهدات لا يبرهن عليها بل لا يمكن التدليل عليها؛ لأنَّ التدليل على الشيء فرع غياب الشيء، والشهود حضور، فدليل العلامة الأولى في حقيقته دليل تنبيهي على وجود العلم لحضورى<sup>(٢)</sup>.

(١) تعليقة على النهاية: ٣٥٠.

(٢) ذكر مصدر المتأملين في حاشيته على حكمية الاشراق : ((اعلم أن إثبات الأشياء التي يخفى وجودها على الإنسان بالعلم الحصولي قد يكون بعللها

#### ٤- العلم الحضوري وعصمته عن الخطأ:

يتضح من البيانات السابقة السرّ في عدم تسلل الخطأ والاشتباه إلى العلم الحضوري، وذلك أنَّ الواسطة بين العلم والواقع الخارجي منافية في البين؛ فإنَّ الصدق والكذب يتحققان إذا كان هناك معلوم بالذات نريد أن نطبقه على المعلوم بالعرض، وإنما إذا كان المعلوم بالذات عين المعلوم بالعرض فلا مجال للسؤال: هل العلم مطابق مع متعلقه أو غير مطابق معه؟ فحين أعلم بنفسي مثلاً بـعلمي شهودي بنفسي، والشهود حاضر غير غائب حتى يسأل عن كشفه الصحيح أو غير الصحيح.

يبقى مطلوبان تحسن الإشارة إليهما:

الأول: قد يشتبه الإنسان بجعل العلم الحضوري علماً حصولياً لتزامنها معاً في وعيه.

---

كما في برهان اللّم، وقد يكون بعلولاً لها كما في برهان الإن، ووهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلله فإن وجوده لم يظهر من وجود الله)، شرح حكمة الاتسراق: ٢٩٢، ومن فلاسفة الغرب الذي توصل إلى هذه الحقيقة كبريل مرسل (الميتافيزيقا) لبول فولكيه: ٣٢١.

بيان ذلك: إنَّ ذهن الإنسان كما يقدر على إدراك الواقع الخارجية ويصنع لها مفاهيم خاصة بها، كذلك يستطيع أن يخلق لعلوماته الحضورية مفاهيم وصوراً يعيها بها وعيًّا حصولياً، من ذلك على سبيل المثال: الإنسان يدرك ذاته وحالاته حضورياً، ثم يصنع لها مفاهيم يجعلها واسطة لفهمها فهماً حصولياً، ونظراً لكون الوعي بهذه المفاهيم (الواسطة) متزامناً للوعي الحضوري بها، قد يسري الخطأ المتصور فيها إلى العلم الحضوري، لذا يجب الانتباه إلى هذا الخلط الخطير.

الثاني: العلم الحضوري حقيقة ذات مراتب لأنَّه من سُنْخ الوجود والوجود حقيقة مشككة تتفاوت مراتبه شدةً وضعفًا، وبالتالي: يتبعه العلم الحضوري شدةً وضعفًا، فمعرفة النفس بذاتها وحالاتها أقوى وأشد من علمها الحضوري بحالقها الناتج من توجهها إلى البدن وخلودها إلى الأرض، وإذا توجهت برక تعلقها بالدنيا ومقتضيات البدن المبالغة تشرق عليها الأنوار: «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك؟». وعلة ضعف العلم الحضوري راجع أولاً إلى عدم الالتفات والتوجه إلى الأعلى، وثانياً إلى أنَّ النفس ضعيفة إلى درجة أنها تنكر هذا الإدراك الضعيف من

العلم الحضوري، والأخطر من هذا أنها تطبق المفهوم المتزعزع من الشهود الضعيف [تطبيقه] اشتباهاً على الأصنام من شمس، حجر خشب ... وما أجمل تعبير القرآن عن هذه الحالة العجيبة في الإنسان إذا توجه إلى الملا الأعلى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْقُلُكَ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا تَجَاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

#### ٥- النفس وبداية المعرفة:

تكون النفس في بداية تكونها وحدودها فاقدة لكل علم حصولي، بل فاقدة حتى للذهن ولوعيها بذاتها وعيًا حصولياً، لأنَّ عالم الذهن في جوهره هو نفس هذه الصور والمفاهيم (الظرف هو المظروف)<sup>(٢)</sup>، وبعد ذلك تبدأ تصنع بفعالية ونشاط خاص مخزونها المفاهيمي، وتبدأ تعي ذاتها وحالاتها والمحيط الموجود حولها، فيبدأ الذهن يتشكل درجة بدرجة. ولكن هذا لا ينافي وعيها بذاتها وحالاتها وخالقها وعيًا حضوريًا؛ على اعتبار أنَّ الملاك في الوعي

(١) المنكبوت: ٦٥.

(٢) نهاية الحكمة: ٣٦٣.

المحضوي هو القوة الخيالية، وفي الوعي الحضوري هو التجرد عن المادة وأحكامها (كما سيأتي بيانه)، فإنَّ الرضيع الذي لا يملك أي تصور عن حاله وشُؤوناته (إلى مدة معلومة) يعي واقعيته وجوعه ولذته وإرادته<sup>(١)</sup>.

#### ٦ - ملائكة العلم الحضوري:

يتمثل العلم الحضوري كما ذكرنا سابقاً في حضور واقعية شيءٍ عند شيءٍ آخر، ولا يتحقق هذا الحضور إلا في حالة تحقق الوجود الجمعي وانتفاء الفواصل الزمانية والمكانية التي تمثل خصائص المادة الأساسية. وتوضيح ذلك: إنَّ كل وجود فاقد للمكان والزمان والأبعاد والامتداد المسبب للتفرقة والغيبة، لا يغيب عنه وجوده وحالاته مطلقاً، بل هما حاضران وموجودان لديه ويعي بهما كل الوعي. وبعبارة ثانية: إنَّ ملائكة العلم الحضوري هو أنَّ واقعية المعلوم ليست محتجبة ومحتفية عن واقعية العالم، وهذا لا يتحقق إلا عند غياب الامتداد المكاني والزمني، سواء أكانت

الوحدة بين واقعية العالم وواقعية المعلوم حقيقة نظير علم النفس بذاتها أم كانت واقعية المعلوم مرتبطة بواقعية العالم نظير علم النفس بآثارها وأطوارها: «كل واقعية أدركناها بالعلم الحضوري فهي عيننا أو هي من المراتب التابعة لنا»<sup>(١)</sup>.

#### ٧- المعيار المعرفي الديكارتي:

حاول ديكارت أن يبني فلسفته على أصل متنٍ لا يتزلزل ووصل إليه بعد تأملات عميقه ومطالعات كثيرة، يتمثل هذا الأصل في: «أنا أشك فأنا موجود»؛ بمعنى: أنني إذا شرحت في كل شيء لا يمكن لي أن أشك وأتردد في وجودي، إذ لا معنى للشك بدون شك. فالاصل الذي شيد أركانه ديكارت يرجع في حقيقته إلى المقوله التالية: «أن الشك لا يقبل الشك»<sup>(٢)</sup>، ومن هذا الأصل الأصيل فرع أصل وجوده هو بوصفه حاملاً للشك. وإذا تأملنا في ملاك عدم قبول الشك أن يعتريه الشك لدى ديكارت، فنجد أنه يعود في نهاية

(١) أصول الفلسفة ١: ٢٨٧.

(٢) يعد الغزالي من الذين اخذوا الشك المعرفي كمنطلق إلى اليقين بالحقيقة.

المطاف إلى «الوضوح والتمايز»، فبهذا الملاك يمكننا أن نفرق بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة، وأفضل علم ونموذج معرفي يتجلّى فيه هذا الملاك هو علم الرياضيات، ومن هنا حاول أن يشيد فلسفة جديدة تنطوي على صفاء ووضوح الرياضيات<sup>(١)</sup>.

#### ٨- نقد ونقض:

يرد على تحليل ديكارت للمعرفة إشكال هو: إنَّه استدل على وجود نفسه بوجود «الشك»؛ والحال أنَّ الشك كحالة نفسية متأخر رتبة في وجوده على وجود النفس (تقدُّم الموصوف على الصفة)، فإنَّه في قوله: «أنا أشك» فقد شك شكاً مقيداً (أي: شك منسوب إلى نفسه هو)، فإذا كان لذاته سابق على إدراكه لحالة الشك التي تعرّيه، وبالتالي: لا معنى لأن يقول مرة ثانية: «فأنا موجود». وبعبارة فنية: إنَّ ديكارت كان في صدد إثبات شيءٍ لشيءٍ (هليّةٍ مركبةٍ) ولم يكن في صدد إثبات أصل الشيء (هليّةٍ بسيطةٍ).

(١) لا يمكن جعل ((الوضوح والتمايز)) ملماً لمعرفة الفكر الصحيح من غير الصحيح، وذلك أولاً : أنَّ الوضوح والتمايز مقولتان غير واضحتين، ثانياً: قد يكون ما هو واضح عندي غير واضح عندك، ثالثاً : لا دليل على ذلك.

فإنه أثبت الهملة المركبة قبل الهملة البسيطة، وهذا خطأ من الناحية المنطقية لأنَّ الهملة المركبة متفرعة على الهملة البسيطة، بمعنى: أنَّ الوصف متوقف على وجود الموصوف في مرتبة سابقة على الصفة. فإذا ذُكر كل محاولة لإثبات أصل وجود النفس من طريق إثبات وجود أوصافها وأطوارها، تعتبر محاولة خاطئة تنطوي على خلل منطقي. وأما السرُّ في كون «لا يمكن الشك في أصل الشك» فراجع إلى أصل العلم الحضوري بالنفس وأحوالها وأطوارها، فكما لا يمكن الشك في أصل وجودنا لا يمكن أيضًا الشك في أحوالنا بوصفها حاضرة غير غائبة عنا مطلقاً، والحاضر غير الغائب لا يسأل أبداً عن وجوده أو يشك فيه<sup>(١)</sup>.

---

(١) الإشارات والتبيهات ٢، النمط الثالث: ٢٩٢.

**العلم المضولي**



МОНГОЛИЯ НАЦИОНАЛНЫЙ БАНК

تناولنا إلى هنا بالتحليل العلم الحضوري، وقلنا: إنَّه عبارة عن إدراك الواقعيات العينية إدراكاً مستقيماً بدون واسطة، وهو نوع وعيٍ لا يعتريه الشك أبداً، ولكنه بوصفه علمًا قليلاً الموارد لا يستطيع بمفرده حل الإشكالية المعرفية بكل تفروعاتها، فلا بد أنَّ نبحث عن طريق آخر لمعرفة الحقائق، ودراسة قيمته المعرفية وما هو معيار الحقيقة المتبعة فيه، والطريق الذي يقع في عرض (قسيماً) العلم الحضوري لدى العقل هو العلم الحصولي.

### ١ - التصور والتصديق:

ينقسم العلم الحصولي باعتبار ما إلى تصور وتصديق، ونتناول بالتحليل في ما يلي كل قسم على حدة:

- ١ - ١: التصور: التصور في اللغة بمعنى: النّقش، قبول الشكل، وفي الاصطلاح عبارة عن الإدراك الساذج من دون حكم والذي من شأنه الحكاية عن ما وراء ذاته، نظير: تصور الشجرة النور، البحر ...

١ - ٢: التصديق: التصديق في اللغة يعني: الاعتراف بالإيمان، وفي الاصطلاح أهل المنطق والفلسفة يعني: تصور مع حكم (تصور حكمي)، نظير: حكمنا: بأنَّ الشمس ساطعة، وأنَّ الماء سائل ...

ويعنِّيه لدى بعض الفلاسفة مثل جان استوارت ميل<sup>(١)</sup>: انتقال الذهن من تصور إلى تصور آخر على أساس قواعد تداعي المعاني<sup>(٢)</sup>، فتقصر وظيفة الذهنُ وفق هذه النظرية على تصور الموضوع والمحمول فقط، وبباقي النشاط يقع على عهدة قواعد تداعي المعاني. والتحقيق: أنَّ طبيعة التصديق تختلف عن ظاهرة تداعي المعاني؛ إذ تصدق في موارد قواعد تداعي المعاني ولا يتحقق التصديق، وقد يتحقق العكس أي: يتحقق التصديق ولا تتحقق تداعي المعاني.

.John Stuart Mill (١)

(٢) يقول : عندما نشاهد أو ندرك شيئاً معاً دانماً بحيث لا يفترقان في مورد على الإطلاق، يفضي بنا تصورهما منفكين عن بعضهما البعض - حكم القوانين الأولية لتداعي المعاني - إلى مواجهة مشاكل متضاعفة لا يمكن رفعها آخر الأمر.

وما يجب الالتفات إليه هو أنَّ القضية وإن كانت من أقسام التصور لكنَّها تختلف عن مكوناتها (الموضوع والمحمول) في أنها تحكي الواقع وأمراً خارجياً، وتفترق عن التصديق إذ قد يعرضها الشك في عكسها للواقع كما ستبين في الفقرة الآتية<sup>(١)</sup>.

## ٢- أجزاء القضية:

عالج العلماء مكونات التصديق واتفقوا على أنَّ القضية أمرٌ أساسي لعملية التصديق، وأنَّها متشكلة من مفردات: ١- الموضوع

(١) هناك اختلاف في معنى التصديق بين العلماء، حيث يعرفه صدر المتألهين (ره) : ((العلم : أما تصدق و هو الاعتقاد الراجح سواء بلغ حد الجزم...)), ويعرفه بعضهم : ((العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلا فتصور)), ويعرفه ابن سينا : ((العلم ضربان تصور يراد به إدراك المفرد كما يتصور الإنسان أو الحساس، وتصديق يراد به إدراك النسبة فيضم مفردان أحدهما إلى الآخر، وتعقد بينهما صلة تحتمل الصدق أو الكذب مثل قولنا : الإنسان حساس)) الشفاء المنطق ١ المدخل، ويعرفه صاحب كشف المراد : ((التصديق... هو الحكم اليقيني بنسبة أحد المتصورين إلى الآخر إيجاباً أو سلباً، وإنما شرط في التصديق الجزم...)) كشف المراد المسألة الثانية: ١٧٢.

٢- المحمول، ٣- النسبة الحكمية، لكنهم اختلفوا في النسبة السلبية حيث ذهب بعضهم إلى أنَّ النسبة السلبية نسبة مجازية؛ فإننا في الحقيقة أمام سلب الحكم فحين نقول: كيد الشيطان ليس بشيء فلسنا نعني: أننا حكمنا على الشيطان بأمر ما؛ على اعتبار أنَّ حقيقة الحكم تمثل في إيجاد اتحاد بين الموضوع والمحمول، ولكن حينما نقول: أنَّ الموضوع لا يتحد مع المحمول يعني: لم يحكم على هذا الاتحاد، ففي الواقع ثمة عدم حكم، وعدم الحكم غير الحكم بالعدم، ففي المثال السابق لا تدل العبارة على أنَّ كيد الشيطان له شيء بل تدل على مجرد انفكاك الشيئية عن كيد الشيطان، وأنَّ كيده ضعيف لا حول ولا قوة له خارج عن حول الله وقوته، وبالتالي تكون النسبة دائمًا ثبوتية، وثمة بحث آخر يتمثل في أنَّ الصلة البسيطة لا تنطوي على النسبة؛ على اعتبار أنَّ الصلة البسيطة عبارة عن ثبوت شيء، ولا معنى للنسبة بين الشيء نفسه، وفي هذا يقول العلامة الطباطبائي هـ في «نهاية الحكم»: «النسبة التي يعتبرها المناطقة في القضية ليست في الواقع جزءاً من القضية، بل تشكل شرطاً لتحقق الحكم؛ بمعنى: إنَّ القضية متشكّلة فقط من الموضوع

والمحمول والحكم، لكن النفس كي تقدر على الحكم يجب أن تلاحظ نسبة ما، وملاحظة النسبة غير أنها جزء من أجزاء القضية»<sup>(١)</sup>. ومن هنا يتضح: أنَّ القضية - من زاوية منطقية - لا يمكن أن تكون بدون حكم، فإنَّ الفرق بين التركيب التام (القضية) والتركيب الناقص مثل التركيب الإضافي والوصفي يكمن في هذا الأمر (الحكم)، فإذا انفَى الحكم فلا تتشكل القضية، والحكم يلزم وجود النسبة سواء أكانت جزء القضية أو شرطاً في تحقق الحكم. وأما ما يقوله صدر المتألهين هُنْلَ وتبعه آخرون بأنَّ القضية السالبة عبارة عن سلب الحكم وليس الحكم بالسلب، فهذا الكلام ناظر في الحقيقة إلى محتوى القضية؛ أي: أنَّهم يتكلمون من زاوية فلسفية وإنَّه لا يمكن أن تكون عندنا قضية من زاوية منطقية ولا يكون عندنا حكم.

---

(١) نهاية الحكمة: ٢٥.

## ٣- القسمان التصور:

يقسم التصور بلحاظ ما إلى تصور كلي وتصور جزئي  
ونحاول في هذه الفقرة دراسة خصائص كل من المفهومين:

١-٣: التصور الكلي: هو عبارة عن مفهوم يعكس أشياء أو  
أشخاص متعددة نظير: مفهوم الإنسان الذي يصدق على أفراد غير  
محدودة<sup>(١)</sup>، فإنَّ ذهنَ الإنسان يقدر بعد ما يدرك مجموعة صور جزئية  
على صنع معنى يقبل الصدق والانطباق على كثيرين. والآلية التي  
يستخدمها الذهن في ذلك هي أنه بعدما يدرك الحقيقة المشتركة في  
الأفراد والحيثيات المختصة يفرز المشترك عن المختص ثم يستخلص  
المشتراك (الصورة الكلية) الذي يصدق على جميع الأفراد، وهذا  
النحو من التصور يسمى التعقل أو التصور الكلي، وهذه الآلية  
التي تبنّاها كثير من الفلاسفة الإسلاميين يطلق عليها «نظريّة  
الانتزاع» التي تقع في مقابل نظرية «التعالي والتضليل» التي تبنّاها  
الفيلسوف الكبير صدر المتألهين <sup>هـ</sup><sup>(٢)</sup>.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ١٦.

(٢) تعليقه على الشفاء: ٢١٩، الاسفار ١١: ٣٩.

٢-٣: معنى الانطباق: لا يعني بالانطباق هنا الانطباق الخارجي كما ينطبق القالب الصناعي على الأشياء الكثيرة، بل المراد هو أنَّ الذهن إذا أدرك أحد مصاديق الماهية ثم أدرك بعده مصدق آخر يجده هو نفسه الذي أدركه في المصدق الأول، مثلاً: إذا أدرك الذهن صورة زيد الخيالية ثم انتزع منها مفهوماً كلياً (الإنسان)، ثم وجد أنَّ هذا المفهوم الكلي (الإنسان) يصدق ويحمل على غير زيد من الأفراد، فمفهوم الإنسان صورة عقلية لهذه الأفراد، فتعريف الكلي في ضوء هذا التحليل: مفهوم ينطبق على كثرين.

٣-٣: التصور الجزئي (في مرتبة الحس): وهو تصور ساذج يحصل جراء ارتباط أحدى الحواس الخمس بالواقعيات الخارجية<sup>(١)</sup> من قبيل: إذا فتح الإنسان عينيه فرأى منظراً جيلاً أمامه، أو يسمع صوتاً أثناء مكالمة صديقه، وبقاء هذه التصورات الحسية منوط ببقاء الارتباط مع الواقع الخارجي.

٤-٤: التصور الجزئي (في مرتبة الخيال):

(١) الأسفار ٣٦٠.

بعدما يدرك الذهن الصورة الحسيّة للشيء الخارجي حال ارتباطه معه، يحتفظ بالصورة المدركة في الذاكرة بعد انقطاعه عن الخارج، ويقدر أن يسترجعها على مستوى الإدراك متى شاء، فهذا الإدراك المنقطع عن الخارج المحفوظ يسمى: الإدراك الخيالي. وتفرق الصورة الخيالية عن الصورة الحسيّة في أمور:

الأول: إن الصورة الخيالية ليست واضحة وضوح الصورة الحسيّة.

الثاني: الصورة الحسيّة لها وضع خاص وجهة خاصة (يمين أو شمال) ومكان خاص، بخلاف الصورة الخيالية الفاقدة لهذه الخصوصيات.

الثالث: يشترط في الإدراك الحسيّ التماس مع الخارج، وينتفي هذا الإدراك بانففاء هذا التماس، بخلاف الإدراك الخيالي فلا يحتاج إلى الارتباط بالخارج، ولذا يخرج الإدراك الحسيّ عن اختيار الشخص المدرك، فإن الإنسان لا يمكنه إدراك الشخص الغائب بالإدراك الحسيّ وشم رائحة وردة غير موجودة، بخلاف الحال في الصور الخيالية<sup>(١)</sup>.

---

(١) الاشارات والتنبيهات ٢: ٣٤.

٥- التصور الوهمي: وهو عبارة عن تصور يشبه التصور الخيالي، من قبيل تصورنا لحالة نفسانية خاصة تعززنا كالخوف في زمان معين أو حبة خاصة في لحظة معينة، فهذا التصور المدرك من هذه الحالة الشهودية (العلم الحضوري) يسمى: إدراك وهمي<sup>(١)</sup> وقد يطلق على الصورة التي لا تطابق الخارج من قبيل: جبل من ذهب، واد من زئبق<sup>(٢)</sup>.

٦- الصور الحسية والخيالية صورتان جزئستان: عرّفنا الكلي بأنه مفهوم ينطبق على كثرين، والجزئي بأنه مفهوم لا يصدق على كثرين، وجلي أنَّ كل مفهوم كلي، فالسؤال: كيف

(١) يعرف صاحب ((شرح تحرير الاعتقاد)) الوهم الثالثي : ((هي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، كالصدقة الجزئية والعداوة الجزئية))  
شرح تحرير الاعتقاد: ١٥٠ المسألة: ١٤.

(٢) من أجل التحقيق أكثر في القوة الواهمة ارجع إلى النجاة: ٣، ١٦٢،  
الاشارات النمط الثالث: ٣، ٦٢، الاسفار: ٣، ٣٦٠ - ٣٦٢، شرح تحرير  
الاعتقاد ص: ١٥٠ - ١٥٢، الفصل الثالث من المقالة الرابعة من الفن  
السادس طبيعتيات الشفاء، تعليقة على نهاية الحكمة للشيخ مصباح: ٣٨ -

يتصف مفهوم ذهني بـعدم الصدق على كثرين ؟ بالضرورة أنَّ هذه الحالة ناشئة من جهة غير جهة المفهوم بما هو مفهوم، فما هي هذه الجهة ؟ يجيبون: أنَّ خاصية عدم الصدق على كثرين في الصور الحسية والخيالية ناشئة من جهة اتصالهما باللادة، فإذا أدركتنا أمراً خارجياً جزئياً متعلقاً باللادة فمحال أن يصدق على كثرين، وإنَّ فالصورة من حيث هي صورة ذهنية لا تأبى الصدق على كثرين نعم: الصورة الحسية مرتبطة باللادة على نحو مستقيم، والخيالية مرتبطة بها بواسطة الصورة الحسية<sup>(١)</sup>.

ويمكّنا المناقشة<sup>(٢)</sup> في هذا التحليل؛ وذلك: لأنَّ الارتباط بالخارج لا يشكل إلا علة إعدادية لحصول الإدراك الحسي، أي: أنَّ الارتباط باللادة يشكل أرضية لبروز الإدراك الحسي، كما يشكل الإدراك الحسي أرضية لبروز الإدراك الخالي، وهذه الأرضية لا ربط لها بأصل الإدراك. فإذا سلمنا أنَّ الارتباط باللادة في الإدراك الحسي فإنَّنا لا نسلمه في الإدراك الخالي، كيف يتصور الارتباط في صورة

(١) نهاية الحكم: ٣٤.

(٢) المناقشة من الاستاذ مصباح اليزدي في التعليقة على نهاية الحكم: ٣٤.

تصورناها بالتصور الحسي من عشرين سنة مثلاً، وإذا كان الارتباط ملاك الجزئية فالصورة العقلية مرتبطة بالخارج ببركة الصورة الخيالية، مما يجعلها صورة جزئية. والحاصل: إنَّ صرف الارتباط بالخارج لا يشكل دليلاً على أنَّ الإدراك الحسي إدراك جزئي، فلا ربط منطقي بين الأمور المعدة وأرضية الإدراك وكون المدرك جزئياً.

٣-٧: السبب الحقيقي: والذي يمكن قوله في هذه المسألة: أنَّ العلم الحصولي هو عبارة عن صورة متواجدة في النفس (ذهنية) من جهة أنها مرأة للخارج، أي: أنَّ الصورة الذهنية تكون «ما به ينظر» إلى الخارج وطريق إليه، وليس «ما فيه ينظر». والعلم الحضوري هو عبارة عن إدراك ناشئ من ملاحظتنا الصورة لا من جهتها المرآتية بل من جهتها النفسية، أي: ينظر في نفس الصورة الذهنية بما هي واقعية من الواقعيات في حقل النفس (ما فيه ينظر). فالفارق بين العلم الحصولي والحضوري هو النظرة الاستقلالية والمرآتية، فالصورة الذهنية إذا جعلناها مرأة للخارج فتحن على مستوى العلم الحصولي، وإذا نظرنا إليها بما هي هي فتحن على مستوى العلم الحضوري. وإذا تبيَّن هذا فنقول: قد ننظر إلى الصور الذهنية بما هي مرأة تعكس أموراً خارجية متعددة (لا أمراً خاصاً) فالإدراك هنا إدراك كلي؛ أي: أنَّ الصورة العلمية تصدق على

كثيرين. وقد ننظر إلى الصورة العلمية بما هي مرآة تعكس أمراً خاصاً، فالإدراك هنا إدراك جزئي؛ أي: أنَّ الصورة العلمية تصدق على أمر واحد فقط. فالسر في كون الإدراك الحسي والخيالي جزئيين هو الارتباط بأمر خاص، ولا علاقة له بالمادة التي تشكل أرضية وعلة معدة للإدراك.

#### ٤ - نظريات في التصورات الكلية:

يعد البحث عن الكليات من أهم البحوث الفلسفية، وفيما يلي بعض النظريات التي تناولت هذا النوع من المفاهيم:

٤-١: نظرية أصالة التسمية (الإسمية): تنكر هذه النظرية وجود الكليات، وتدعى أنَّ المفاهيم الذهنية عبارة عن أسماء في مقابل مسميات، وهذا تسمى هذه الطائفة بالإسمين، ومن تبني هذه النظرية من العلماء ولIAM آكام وتبعه على ذلك باركلي<sup>(١)</sup>، ويمكن إدراج الوضعية المنطقية تحت هذه الطائفة. وتمثل خلاصة نظريتهم في أنَّ الألفاظ الدالة على المفاهيم الكلية مثل المشتقات اللفظية الدالة على أمور متعددة نظير مفهوم «حيوان» إنه مثل اسم

(١) جورج باركلي ((رسالة في أصول علم الانسان)): ٧ المقدمة.

«علي» الدال على كثرين بالاشراك اللغطي، فالكليات في ضوء هذا التحليل ألفاظ خالية وأسماء بدون مسميات.

٤-٢: نقد ونقض: يعود أصل نظرية الإسمين إلى إنكار التصورات الكلية، وأنَّ الألفاظ الكلية عبارة عن مشتركات لفظية أو في حكم المشتركات اللغوية الدالة على أفراد متعددة، فناسب لفهم هذه النظرية التعرض إلى معنى المشترك اللغطي والمعنوي:

٤-١: المشترك اللغطي: هو عبارة عن لفظ واحد وضع لمعاني متعددة بوضع متعدد، من قبيل: لفظ «عين» الموضع لمعاني متعددة: مرة للحنفية، مرة للذهب، مرة للبصر، ...

٤-٢: المشترك المعنوي: هو عبارة عن لفظ واحد وضع لمعنى واحد (الجهة المشتركة لأمور متعددة)، نظير: لفظ الإنسان الموضع لمعنى واحد (حيوان ناطق) ينطبق على أفراد الإنسان الكثيرة.

٤-٣: الفروق بين الاثنين:  
 أ - المشترك اللغطي يحتاج إلى تعدد في الوضع، فيما يحتاج المشترك المعنوي إلى وضع واحد فقط.  
 ب - المشترك المعنوي يقبل الصدق على مصاديق غير متناهية، فيما يصدق المشترك اللغطي فقط على المصاديق التي وضع لها. ج-

المشترك المعنوي معنى واحد عام لا يحتاج في فهمه إلى قرينة خارجية بخلاف المشترك اللغطي الذي له معانٍ خارجية متعددة، فيستدعي قرينة تعين المعنى المراد منها. فإذا أخذنا لفظ الإنسان أو لفظ الحيوان، نفهم معناه بدون احتياج إلى قرينة تعين المعنى الذي يدل عليه اللفظ، ونطبقه على مصاديق متعددة غير متناهية (محمد فاطمة، علي، حسن، حسين...) كمعانٍ للفظ «الإنسان» و«الحيوان». والخصوصية الثالثة هي أنا لاحتاج في حل الإنسان على أفراده المتعددة إلى تعدد عملية الوضع لاستحالة ذلك عملياً.

والحاصل: أن الألفاظ الكلية من قبيل المشتركات المعنوية لا كما تدعى ذلك نظرية الإسمية. ويمكن أن يتعرض معرض قائلاً: يمكن للواضح أن يتصور مورداً واحداً في ذهنه ويضع له ولجميع الأفراد المشابهة له لفظاً خاصاً. ومن الواضح أن هذه العملية تحتاج إلى تصور معنى «مشابه»، «أفراد» و«جميع» حتى يقوم بعملية الوضع هذه، والسؤال: كيف وضعت هذه الألفاظ؟ وكيف تقبل الصدق على كثيرين؟ ومن أين جاء هذا اللفظ الجامع المنطبق على أفراد كثيرة؟

٤-٣: شبهة الإسميين: إن الشبهة التي وقع فيها أصحاب أصالة التسمية وجعلتهم ينكرن المفاهيم الكلية أننا حينما ندرك مفهوماً

كلياً ما فهو عبارة عن وجود خاص في ذهتنا، وإذا أدركناه مرة أخرى فهو وجود آخر غير الأول، وإذا أدركه شخص آخر فهو وجود ثالث غير الأولين، وبالتالي: كل مفهوم في الذهن عبارة عن مفهوم خاص مشخص يغاير المفاهيم الأخرى المتواجدة في الأذهان الأخرى فكيف يقولون إنَّ المفهوم في الذهن يتصرف بالكلية والوحدة؟

٤-٤: رفع الشبهة: المغالطة التي وقعت فيها هذه المدرسة هي الخلط بين المفهوم والمصدق؛ بيان ذلك: فإننا حينما نقول: إنَّ مفهوم الإنسان مثلاً واحد نقصد بالوحدة هنا الوحدة المفهومية والتعدد الذي نراه هو تعدد على مستوى وجود ومصدق هذا المفهوم؛ فإنَّ لمفهوم الإنسانية وجوداً في ذهني وجوداً في ذهنك وهذه الكثرة حكم الوجود الخارجي لهذا المفهوم. وعلى هذا: فإنَّ للمفاهيم الذهنية حيثيتين: الأولى: حيشية الحكاية والمرآية للخارج والثانية: حيشية الموجودية في الذهن وهي عبارة عن مرتبة من مراتب الذهن وجود خارجي عيني متشخص.

٤-٥: نظرية الجزئي المبهم (هيوم): التصور الكلي عند هيوم عبارة عن تصور جزئي مبهم، أي: أنه عبارة عن تصور جزئي جرد

عن بعض خصوصياته، وبهذه الحالة يصدق على كثرين، وإذا جرد عن خصوصياته أكثر اتسعت دائرة أفراده وازدادت سعة انتظامه حتى يصل إلى درجة من الإبهام تؤهله للانطباق على غير صورته الأصلية كالحمد والنبات. وأحسن مثال يعكس هذه النظرية إدراك الشبح فإنه ينطبق لإبهامه على كثرين، فكما أنه ينطبق على الشجرة فإنه ينطبق أيضاً على الحجر أو الإنسان والحيوان. وترجع هذه النظرية في الأصل إلى نحو الإدراك، فالإدراك الحسي واضح لكونه إدراكاً قوياً، والإدراك الخيالي والعقلي لضعفهما يدركان الأمور إدراكاً مبهمأً.

٤-٦: نقد النظرية: وما يرد على نظرية (هيوم) تصورنا للمفاهيم التي لا مصداق لها في الخارج أو التي لا يمكن أن يكون لها مصداق في الواقع كالمستويات الذاتية، نظير: مفهوم العدم مفهوم الحال، أو المفهوم الذي ليس له مصداق مادي كمفهوم الله تعالى، الملك، الروح، أو المفاهيم الفلسفية كالعلة والمعلول، أو المفهوم الماهوي كاللون المنطبق على الأبيض والأسود؛ فإنه لا يمكن أن ندعى أن اللون الأبيض ضعيف ومبهم إلى درجة تؤهله لأن ينطبق على الأسود أو الأبيض. ومضافاً إلى الإشكال السابق: يرد

على النظرية إشكال آخر مفاده: أنَّ القضايا الكلية تكون كاذبة مطلقاً، نظير: «كل معلول له علة» أو «كل أربعة زوج»، فإنَّ الأولى تدل على أنَّ كل فرد اتصف بعنوان المعلولة فله علة والثانية تدل على أنَّ كل فرد اتصف بعنوان الأربعة فهو زوج وهذا يدل على أنَّنا حكمنا من خلال مفهوم واحد على أفراد متعددة بحكم واحد.

٤-٧: نظرية أفلاطون ومورس١): ترى هذه النظرية أنَّ المفاهيم الكلية لها واقعيات عينية خارج ظرف الزمان والمكان ويتمثل إدراكنا لها في مشاهدة هذه الكليات (المثل الأفلاطونية). ولنظرية أفلاطون قراءات متعددة، تقول بعضها: أنَّ روح الإنسان قبل تعلقها بالبدن شاهدت الحقائق الكلية، وبصفتها مجردة في هذه المرتبة حصل لها اتصال بعالم المثل (الحقائق المجردة) فأدركتها. ولما تعلقت بالبدن المادي وتنزلت قهراً من عالم المجردات إلى عالم المادة نسيت كل ما وعنته في تلك المرتبة (عالم المجردات)، ولما احتكت بالجزئيات المادية تذكرت ما أدركته في السابق من كليات مجردة

(١) تعد نظرية الظواهرية من مشتقات نظرية المثل الأفلاطونية.

(المثل)؛ على اعتبار أنَّ هذه المعاني والأشياء الجزئية عبارة عن ظلال وانعكاسات لهذه الحقائق المجردة والأزلية، وإدراك الكليات عبارة عن تذكر هذه الحقائق المجردة الأزلية<sup>(١)</sup>.

ويرى صدر المتألهين هذا والعلامة الطباطبائي هذا أنَّ الروح لم تكن قديمة بل هي حادثة في هذه النشأة المادية، وتلعب الإدراكات الحسية دور الإعداد لمشاهدة الروح لتلك المجردات من بعيد فالإدراك الكلي هو عبارة عن هذه المشاهدة من بعيد للحقائق المجردة، بخلاف المشاهدة العرفانية الناتجة عن مقدمات أخرى والتي تمثل مشاهدة وتماس عن قرب<sup>(٢)</sup>.

٤-٨: نقد النظريّة: يتبيَّن لنا من التحليل السابق لنظرية أفلاطون أنها تختضن مسالتين: الأولى: أنَّ الروح (النفس) المجردة الإنسانية موجودة في نشأة (عالم) أعلى وأشرف من النشأة المادية الثانية: أنَّ الإدراك العقلي عبارة عن اتصال الروح (النفس)

(١) فلسفتنا: ٥٨.

(٢) نهاية الحكمـة الفصل ١٤: ٢٦٣، تعليقـة على نهاية الحكمـة ذيل الفصل ١٤ و ٢٠: ٤٨١، الأسفار ٢: ٤٦ - ٨١، و ٧: ١٦٩ - ١٧٦، و ٥: ٥٠٤ - ٥٠٦.

بالحقائق المجردة (المثل الأفلاطونية)، ونحن نركّز في نقدنا لنظرية أفلاطون على هاتين الفرضيتين القبيلتين.

**٤-٨-١: مسألة وجود الروح المجردة قبل البدن: من الحقائق الفلسفية المسلمة بها عند جميع الحكماء أنَّ النفس (الروح) تمثل نتاجاً لحركة تكاملية لجواهر المادة؛ بمعنى: أنَّ النفس مخصوصياتها تسعى نحو الكمال بحركة ذاتية جوهرية وفي نهاية هذا السير تخلص من المادة وقوانينها وتعبر إلى عالم المجردات مستخدمة البدن في طي مراحل أخرى من الكمال. وأما على مبني أفلاطون، فكيف نفس ارتباط المجرد بال المادة؟ وكيف ترك الروح عالم المجردات الذي هو عالم أعلى وأشرف وتنزل إلى عالم أسلف وأخس؟**

**٤-٨-٢: مسألة الإدراك: أولاً: يرد نفس الإشكال على المسألة الثانية؛ أي: أننا لنا مفاهيم كلية ليس لها حقائق مجردة خارجية (ممثل أفلاطونية) كالمفاهيم التي تحكم المستويات الذاتية فإنَّ الحالات الذاتية (شريك الباري، الدور، التسلسل، و...) لا مصداق خارجي لها حتى يتصل بها العقل لإدراكتها. ثانياً: نلحظ بالوجود أننا لا نحتاج في إدراكتنا للمفاهيم الكلية إلى الاتصال**

بالمثل والحقائق المجردة، بل يكفي أن ننطلق من الجزئي الشخص لمجرده عن الخصوصيات لكشف المفهوم العام (الكلبي)<sup>(١)</sup>.

٤-٩: نظرية أرسطو: تنقل هذه النظرية عن أرسطو وتبناها فلاسفة الإسلاميين والاتجاه العقلاني في الفكر الغربي، ومفاد النظرية: أنَّ للإنسان قوة إدراك اسمها العقل تمثل وظيفتها في إدراك المفاهيم الكلية، سواء أكان هذه المفاهيم مصاديق حسيَّة أم لم يكن لها مصاديق حسيَّة، وتتصف هذه المفاهيم بالكلية في مرتبة خاصة من الذهن (المربَّة العقلية).

#### ٥- تقسيم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي:

يقسم العلم في الفلسفة والمنطق (في باب البرهان) إلى كلي وجزئي بمعنى آخر، ويكون ملاك التقسيم تغيير العلم أو ثباته؛ فإذا كان علمنا بالشيء ثابتًا لا يتغير (قبل وبعد وقوعه) فالعلم كلي وإذا كان تابعًا للمعلوم فإنه يتغير تبعًا للتغيرات التي تطرأ على المعلوم، فالعلم في هذه الحالة علم جزئي، ويسمى العلم الكلي

(١) الفيزياء والفلسفة، سر جيمز جينز: ٦٢.

العلم ما قبل الكثرة، والعلم الجزئي العلم ما بعد الكثرة<sup>(١)</sup>. ومن موارد العلم التغير<sup>(٢)</sup> الإدراكات الحسية بصفتها تتبع المعلوم الخارجي المتغير، فإنَّ علمنا بهذا الجسم المتحرك في هذا المكان غير علمنا به في مكان وزمان آخر. ومرة نعلم بالشيء في حالة ثبات (في الأزمنة الثلاث) وإنْ كانت القضية شخصية في حد ذاتها، كعلم المنجم بمحسوف القمر وفقاً لحسابات خاصة لموقع الكواكب، فإنَّ علمه به بالأزمنة الثلاثة واحد ثابت. والسرُّ في ذلك هو العلم بعلة الشيء، فالعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، وإنْ كان في حد ذاته علماً شخصياً كعلمنا بمحسوف هذا القمر في هذا الزمان الخاص وفي

(١) تعلقة على نهاية الحكمة: ٣٧٢.

(٢) من الواضح : أنَّ هذا التعبير فيه مساحة؛ فإنَّ العلم لا يتغير بل المعلوم هو الذي يتغير.

هذا الحيز الفلكي الخاص، وعلم الله تعالى بالجزئيات والحوادث علم كلي بهذا المعنى لدى المدرسة المشائية<sup>(١)</sup>.

---

(١) الاسفار ٣: ٤١٧ - ٤٠٣، المباحث المشرقة ١: ٣٦٣ - ٣٥٥.

# **المفاهيم الكلية**



# **المعقولات الأولى والثانوية**



وزارت اسناد و کتابخانه ملی ایران

يعد تقسيم المعقولات والمفاهيم الكلية إلى أقسامها المتعددة من ابتكارات الفلسفة الإسلامية، وقد أدى هذا التقسيم إلى حل إشكاليات فلسفية كثيرة؛ فإن الخلط بين أنواعها أوقع الفلسفة الغربية في مأزق فلسفية ومعرفية جمة كما نرى ذلك في ما يأتي من المباحث أدناه مناقشة أراء هيوم الفلسفية والمعرفية.

## ١- أقسام المعقولات:

المعقولات هي المعاني الكلية، وتنقسم إلى معقولات أولية وإلى معقولات ثانوية، وتنقسم المعقولات الثانوية بدورها إلى ثانوية منطقية تشكل محور البحوث المنطقية وإلى ثانوية فلسفية تشكل محور البحوث الفلسفية.

**١-١: المعقولات الأولية:** تتمثل المعقولات الأولية في كليات تمثل صور الأشياء في الذهن<sup>(١)</sup>، وتقبل الحمل على الواقعية العينية من قبيل مفهوم «الإنسان» الذي يحمل على محمد، علي، زينب ...

---

(١) مرتضى المظيري، شرح المبسوط على المنظومة ٢: ٦٠.

ويقال: «محمد إنسان» و«علي إنسان»، و«زينب إنسان»، أو مفهوم «العالم» لأنَّه يصدق على المفید وابن سينا ونيوتن ... ويقال: «المفید عالم» و«ابن سينا عالم» و«نيوتن عالم». ويدرك الذهن المعقول الأولى بتعاطيه مستقيماً مع واقعيته الخارجية، أي: إنَّ الذهن إذا أدرك بواسطة الحواس (باطنية أو ظاهرية) مصداقاً أو مصاديق متعددة، فإنَّه يصنع لها على الفور مفهوماً كلياً (سيأتي البحث عنه بالتفصيل).

**٢-١: المعقولات الثانوية:** وتوجد سلسلة أخرى من المعقولات من خصائصها أنها ليست مسبوقة بصور حسية أو خيالية، وهي عبارة عن معانٍ كليّة ذهنية ليس من نوع المعقولات الأولى، يعني: أنها ليست صوراً للأعيان الواقعية منعكسة في الذهن، وهي على قسمين: معقولات منطقية تشكل مسائل علم المنطق، ومعقولات فلسفية تشكل مسائل الفلسفة.

**٢-٢: المعقولات الثانوية المنطقية:** بعد ما يحمل المعقول الأولى المرتبة العقلية بعد عبوره المرتبة الحسية والخيالية، تعرّضه مواصفات عدّة من قبيل الكلية، الجزئية، الجنسية، النوعية وما شابه

ذلك من المفاهيم الأخرى<sup>(١)</sup>. وأحسن من وصفها صدر المتألهين فقال: «هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المقولات الأولى في الذهن»<sup>(٢)</sup>، فوصف الكلية يعرض الطبيعة الذهنية التي تصدق على كثرين، فصدقها على كثرين هو مصحح حل الكلية عليها نظير «الإنسان كلي». فإن الإنسان في الذهن (المربطة العقلية) متصل بوصف أنه يصدق على كثرين، مما يجعله يقبل حل مفهوم الكلية عليه: الإنسان كلي. فكما أن الطبيعة المتحقق في الخارج تعرضها أوصاف خارجية لا يمكن أن تعرّضها وهي في الذهن، كذلك تعرضها أوصاف في الذهن لا يمكن أن تعرّضها وهي في الخارج؛ فالإنسان لا يتصل بوصف الكلية في الخارج بل يستحيل ذلك؛ على اعتبار أن الخارج ظرف الشخص لا ظرف الانطباق على كثرين. والمقولات التي تحمل هذه المواصفة هي مقولات ثانوية منطقية مثل: الكلية، النوعية، الجنسية، الفصلية العرضية، و...<sup>(٣)</sup>، ومن الواضح: أن هذه الأوصاف ليست أوصاف

(١) نهاية الحكمة: ٢٥٧.

(٢) الأسفار ١: ٣٣٣، كشف المراد المقصود الأول المسألة الرابعة: ١٠.

(٣) السبزواري، شرح المنظومة، غرر في تعريف المعمول الثاني: ٣٩.

لأشياء خارجية، فإنَّ الطبيعة الإنسانية في ظرف الخارج ليست نوعاً وليست كلياً، و...

ونكتشف من خلال هذه المفاهيم الذهنية وما تحمله من مواصفات خاصة بالذهن الإنساني هي: أنَّ الذهن يصنع بعدما يستخدم مقولاته الأولى موضوعاً لفعالية ونشاط خاصين مفاهيم جديدة ليست مكتسبة من الواقع الخارجي تنطبق على المقولات الأولى (الإنسان نوع)، فمفهوم النوع ينطبق على مفهوم الإنسان وعلى مفهوم البقر ومفهوم البياض ... فمفهوم النوع كلي<sup>(١)</sup>.

**٢-٢: المقولات الثانوية الفلسفية:** يوجد نوع ثالث من المقولات والمفاهيم الكلية ليست من نوع المقولات الأولى التي تعكس صور الأشياء الواقعية وترد المرتبة العقلية مروراً بالمرتبة الحسية والخيالية، ولا من نوع المقولات الثانوية المنطقية التي تحكي فقط حالات الطبيعة حين تواجدها في الذهن ولا علاقة لها بالخارج بل تشكل نوع مفاهيم كلية تحكي وتعكس مواصفات تتصل بها

(١) كشف المراد في شرح نميري الاعتقاد المقصود الأول المسألة السادسة والثلاثون: ٤٢.

الطبيعة حال تواجدها في الخارج، فإنّها وإن كانت لا تحل العقل مروراً بالمرتبة الحسية والخيالية كما هو شأن المعقولات الأولية لكن ظرف صدقها الخارج مثلها مثل المعقولات الأولية، لكن تختلف عنها في أنّ الذهن يدركها بعد فعالية ذهنية ومقاييس الأشياء بعضها إلى بعض، بخلاف الأولى فإنّ الذهن يدركها فوراً بعد إدراكه بالخاصة الباطنية أو الظاهرية عدة أشخاص خارجية. مثلاً: إدراكه لمفهوم العلة ولمفهوم المعلول، فإنه ينتزعهما بعد قياسه بين شيئين يتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر، وتأمله في هذه العلاقة المتحققة بينهما، فمفهوم العلة: «ما يتوقف في وجوده عليه غيره»، ومفهوم المعلول: «ما يتوقف في وجوده على غيره»، فإذا قسنا وجود النار إلى الحرارة المتحقفة في وجودها على وجود النار، فتنتزع مفهوم العلة ونحمله على النار: «النار علة للحرارة»، وتنزع مفهوم المعلول ونحمله على الحرارة: «الحرارة معلولة للنار».

وبدون هذه الفعالية الذهنية (المقاييس وعملية الانتزاع) لا مجال لظهور هذه المفاهيم في سطح الذهن، فإنّنا لو رأينا مليون مصدق من النار ومليون مصدق من الحرارة ولم نقم بمقاييس بينهم ولم نلحظ التوقف المتحقق بينهم، لم نحصل أبداً على مفهومي العلة

والعلول<sup>(١)</sup>. والحاصل: أنَّ هذه المفاهيم الكلية والمعقولات الثانوية الفلسفية وإن كانت ناتجة من أثر تحليل الذهن ولم تأخذ مستقيماً من الخارج، فإنَّها تصدق وتنطبق على الأشياء الخارجية.

#### ٢- حيثية الاشتراك بين المفهومين:

يشتر� هذان المفهومان (الثانوية المنطقية والثانوية الفلسفية) في خصوصية أنَّ الذهن يتناولها عبر فعالية ونشاط خاصين (مفاهيم تحليلية)، وبالتالي: ليست مأخوذة مستقيماً من الخارج، مع وجود فارق في البين مؤداه أنَّ المفاهيم المنطقية تحكي شؤون الواقعية الذهنية والمفاهيم الفلسفية تحكي شؤون الواقعية الخارجية. فإنَّ مفهوم الموجودية، الضرورة، الامتناع، الإمكان وما شابه ذلك مفاهيم ثانوية فلسفية تحكي مواصفات للواقعية الخارجية؛ بمعنى: أنَّ الواقعية الخارجية تتصف بعنوان الموجودية وبالضرورة وبباقي الأوصاف. فإنَّا إذا قلنا: هذا الشيء ضروري أو الواقعية «س» ضرورية، فإنَّا نريد أنَّ الشيء الخارجي أو الواقعية الخارجية متصفة

(١) أصول الفلسفة ٢: ٤.

بالضرورة. وإنَّ مفهوم القضية، الموضوع، المحمول، القياس، النوعية الجنسية ... هي مفاهيم منطقية تحكِّي شؤون الواقعية الذهنية بمعنى: أنَّ الواقعية في الذهن تتصف بعنوان القضية والموضوع وبباقي المفاهيم. ومن الواضح: أنَّ هذه الأوصاف لا يمكن الإشارة إليها لا بالحس ولا بالعقل، نعم إنَّها تقبل الإشارة التبعية؛ بمعنى: أنَّ العقل يشير إليها إشارة عقلية تبعاً للإشارة إلى الواقعية المتصفَّة بها.

### ٣- الفرق بين المعقولات:

نشير فيما يلي إلى حيثيات الامتياز بين المعقولات:

١-٣: المعقولات الأولية مسبوقة بالإدراك الحسي والخيالي فإنَّ لكل معقول أولي صورة حسية وخيالية (يختص هذا بالواقعيات المادية)، بخلاف المعقولات الثانوية التي ينالها الذهن بفعالية على مستوى المرتبة العقلية؛ فإنَّ العلية كمعقول ثانوي فلسفية والكلية كمعقول ثانوي منطقي لم يصل المرتبة العقلية عبر الإدراك الحسي والخيالي، بل حصل عليهما الذهن بنشاط وتحليل عضٍ.

٢-٣: المقولات الأولى (المفاهيم الماهوية) تحكي ماهيات الأشياء وتشخص حدودها الوجودية، بخلاف المفاهيم الثانوية بصفتها لا تقع في «جواب ما هو؟».

٣-٣: المفاهيم الثانوية لا ينالها الذهن إلا بفعالية وتحليل ذهني خاصين، وتحكي عن نحو وجود الأشياء؛ فإنَّ مفهوم العلة الذي يحمل على النار لا يعكس ماهية النار بل يحكي عن العلقة الواقعية التي توجد بينها وبين الحرارة، والمتمثلة في رابطة التأثير والتأثير.

#### ٤ - مقولات كانت:

قد اتضح أنَّ المفاهيم الثانوية تشكل أساس المعرفة الإنسانية، بحيث لو لم يكن هناك مفاهيم منطقية ومفاهيم فلسفية لما كانت هناك معرفة في الأصل، والسر الذي جعل علماء الغرب لا زالوا يتخبطون في إشكاليات معرفية أساسية إلى الآن هو عدم وصولهم إلى هذا النوع من المفاهيم. ومن رفض من علماء الغرب أن تكون المقولات الأولى أساس المعرفة الوحيد الفيلسوف الألماني كانت، وقد طرح ١٢ مقولات أولية (مفاهيم ماهوية) وبجنها

مفاهيم استعلائية تشبه المفاهيم الثانوية بقسميها المطروحة في الفلسفة الإسلامية.

#### ٥- الفروق بين مقولات كانت و مقولات أرسطو،

١-٥: المكان والزمان مفهومان ثانويان عند كانت، وهما مفهومان ماهويان عند الفلاسفة الإسلاميين.

٢-٥: المفاهيم الثانوية بقسميهما ذهنيان عند كانت، حيث يرى أنَّ للمفهومين قبلية فطرية بمعنى: أنَّ المفهومين موجودان مع وجود الذهن البشري، وبعبارة أخرى: إنَّهما مفهومان ما قبل التجربة، فيما يرى الفلاسفة الإسلاميين أنَّ المفاهيم الذهنية تساوق المفاهيم المنطقية، وأما المفاهيم الفلسفية فهي مفاهيم خارجية (طبعاً بما هي هي مفاهيم ذهنية، لكن منشأ انتزاعها خارجي).

٣-٥: المفاهيم الثانوية عند كانت مفاهيم فطرية؛ بمعنى: أنها مفاهيم قبل التجربة موجود مع وجود الذهن البشري، ونحصل على المعرفة بالتحام هذه المفاهيم مع العقلات الأولى حين ورودها الذهن، فيما ترى الفلسفة الإسلامية أنَّ الذهن بدؤاً يكون حالياً عن كل معرفة حصولية، ثم بعملية تحليلية انتزاعية ينشأ أنواع

المفاهيم الثانوية تحكى أوصاف الواقعيات الخارجية إن كانت فلسفية أو الواقعيات الذهنية إن كانت منطقية. فالمفاهيم الثانوية في الرؤية الكانتية تختلف اختلافاً أساسياً عن المفاهيم الثانوية في الفلسفة الإسلامية، حيث تشكل لدى كانت قوالب ذهنية قبلية ينبع منها المعطى الخارجي في مرتبة الفاهمة لتشكيل المعرفة، فيما ترى الفلسفة الإسلامية أن الذهن يصنع بنشاط خاص تلك المفاهيم انكاءً على المعطى الخارجي، وتمثل وظيفتها في كشف خصوصيات الواقعيات الخارجية (منشاً انتزاعها).

#### ٦- إشكالية المعرفة والمعقولات الثانوية<sup>(١)</sup>:

من الأمور التي لا يمكن التردد فيها أننا نمتلك آلاف المفاهيم والمعاني على مستوى الفاهمة (الذهن)، ولا تشكل هذه المعاني انعكاساً للواقعيات الخارجية؛ فإن مفهوم الضرورة ليس ظاهرة خارجية متواجدة بجنب الشجرة والبقرة وما شابه ذلك، وكذلك مفهوم الإمكان فإنه ليس حقيقة خارجية مستقلة كجميع الواقعيات

(١) شرح المبسوط للمنظومة ٢: ٣٧، ٣: ٣٤.

ويعنى اصطلاحى: ليست هذه المعانى من قبيل المفاهيم الماهوية. من هنا نعلم ضعف النظرية المادية في المعرفة حيث تخيل أنَّ المعرفة مجرد انعكاس ساذج للواقعية الخارجية على المادة الرمادية (المخ)، مما جعل الفيلسوف كانت يجنب إلى المثالية مفككاً بين الذهني (الشيء لنا) والخارجي (الشيء في نفسه)<sup>(١)</sup>، وجعل الفيلسوف هيجل يوحد بين الخارجي والذهني معطياً الأصلة للذهن؛ بمعنى: أنَّ هيجل يرى أنَّ الخارج يعمل كما يعمل الذهن فكل ما يجري في الذهن يجري مثله في الخارج. ويكتننا مناقشة - بقليل من التأمل - ما تبناه الفيلسوفان الكبيران؛ وذلك أنَّ ما تبناه كانت يفضي إلى مسألة في غاية الخطورة وهي إفراغ العلم عن محتواه أو مضمونه الأساسي وهو الكاشفية عن الواقع، بمعنى: أنَّ حقيقة العلم تكمن في كشفه للواقع الخارجي، والتفكيك الذي يعزل بين الشيء عندنا (المعروف بالذات) وبين الشيء في نفسه (المعروف بالعرض) يسقطنا في حل المثالية المفرطة. وأما ما تبناه هيجل فضعيف جداً؛ فإنَّ الذهن يدرك الشيء المتحرك ثابتاً في حين أنه

---

(١) التمهيدات كانت: ١٨.

متحرك في الخارج، وأنه يمارس عملية التدليل القياسي في حين أنه لا أثر ولا عين لهذه العملية في الخارج (بل لا يمكن أن تقع في الخارج). وتسقط نظرية هيجل بالإضافة إلى هذا في شبّاك إشكالية أخرى نترجمها في سؤال مفاده: كيف نصحح أخطاء الذهن البشري؟ باعتبار أن الواقع الخارجي لا يعرف معنى للخطأ بل لا معنى للخطأ في هذه المرتبة، فإذا كان الذهن هو الخارج الذي لا يتصور فيه الخطأ فكيف نوجه خطأ المعرفة؟ ونسأل ثانياً: كيف نكشف الخارج من مفاهيم ذهنية لا مصداق لها في الواقع؛ فإننا إذا شكلنا قياساً من صغرى وكبير يفضي بنا إلى كشف واقعية جديدة، فكيف تمَّ هذا الأمر، وما هي علته؟ أي: ما هو سرُّ الانتقال من مفاهيم ذهنية محضة إلى واقع خارجي تمثله المفاهيم الأولية.

وهذه الإشكالية هي التي دفعت الفيلسوف هيوم إلى تبني نظرية أصلة الحس في المعرفة التي يمكن صياغتها كالتالي: إنَّ كل مفهوم ذهني لا يمتلك مصداقاً خارجياً فهو محض اختراع ذهني يجب أن يوضع في سلة الموهومات. ومن تصدى لهذه الإشكالية المعرفية العوينة الشهيد المطهري ~~لظل فقد حلها~~ بطريقة جديدة، ونحن ننقل نفس تحليل الإشكالية كما جاء في شرحه المبسوط على المنظومة:

«السبب الأصلي في كون هذه المفاهيم - مع أنها ذهنية محضة - آلات لكشف الواقع، هو: أنه إذا كانت هذه المفاهيم الثانوية (المنطقية) مفردات مستقلة، وليس لها أي ارتباط بالمعقولات الأولية بحيث يكون هناك افتراق تام بينهما بالشكل الذي افترضه الفيلسوف كانت بين المفاهيم القبلية التي يقول بها وبين الأمور الذهنية، فلا يمكن لنا باستعانته هذه المفاهيم كشف الواقع الخارجي. فإذا كانت (المفاهيم الثانوية) مجموعة مفاهيم قبلية في شكل قوالب مهياً سلفاً، وتتدخل مع المعطيات الحسية لت تكون المعرفة بتفاعلها وامتزاجها، فإننا نصل إلى نفس المأزق الذي وصل إليه الفيلسوف كانت؛ بمعنى: أنه لا معنى لأن نكشف العالم الخارجي برأس مال (مفاهيم) نصفه (المعطى الحسي) جاء من الخارج ونصفه الثاني (المعاني القبلية عند كانت) جاء من عالم آخر لا ربط له بالخارج مطلقاً.

ولكن أساس المسألة أنَّ المعقولات الثانوية - التي تمثل بالنسبة لنا أدوات المعرفة - عبارة عن شؤونات نفس المعقولات الأولية المتحققة في الذهن، وليس أموراً مستقلة عنها، ومعنى

كونها حالات ذهنية أنه ليست إذا حلّت الذهن (المقولات الأولية) تغيير بل نحو وجودها مختلف ويزداد اتساعاً، وهو الوجود الكلي. ومن ذلك على سبيل المثال: أنَّ الإنسان الخارجي له وجود مادي يمثل نفس ماهية الإنسان، ونفس هذه الماهية (الإنسان) إذا حلّت الذهن لها وجود آخر هو الوجود الحسي له سعة وجودية أكثر، ثمَّ بعد ذلك ترد الخيال فيزداد وجودها سعة أكثر من ذي قبل، ثمَّ ترد في النهاية مرتبة العقل فتكون أوسع وجوداً من السابق، فنفس الماهية (الإنسان) ازدادت سعة وجودية، ولا تعني الكلية إلا نفس هذه السعة الوجودية.

فإننا في الواقع الأمر إذا لحظنا الإنسان في الذهن بوصف الكلية فإنَّ هذا الوصف يوسع زاوية نظرتنا إلى الإنسان فقط وليس بمعنى: أنَّ وصف الكلية عبارة عن عنصر مستقل بمنتهى لا يحصل بمترابجهما واحتلاطهما المعرفة الإنسانية. فإنه لا يمكن أن تحصل المعرفة من تركيب شيء خارجي مع شيء ذهني لا صلة له أصلاً مع الخارج، بل نفس ما ورد من الخارج يوجد في الذهن بوجود أوسع وأعلى، فوظيفة الذهن تمثل في ملاحظة هذه

الماهية بلحاظ أوسع. والذهن يمثل مرتبة عالية للنفس (الروح) ومرتبة النفس أو الروح أعلى من مرتبة المادة، وكل ما هو موجود في عالم المادة موجود في مرتبة النفس بنحو أوسع وأعلى، وإذا رأى الذهن ذلك في عالم العقل يراه هو هو لا يرى شيئاً آخر بجواره، بل هو نفسه بشكل أوسع، فالكلية التي يتصرف بها مفهوم الإنسان توسيع زاوية نظرنا إلى هذه الأشياء.

والمعقولات الثانوية المنطقية كلها من هذا القبيل، حيث إنها تؤثر في كيفية لحاظنا للأشياء، وتبدل نحو لحاظنا بالنسبة إلى الأمور العينية والخارجية، فأول ما نلحظ الأشياء للحظتها في مرتبة الحس، ولا نستطيع في هذه المرتبة أن نشكل صغيراً أو كبرى القياس، أو تعرضاً، أو جنساً وفصلاً ونوعاً، إذ لا يمكن أن نحصل على أي معنى من هذه المعاني في تلك المرتبة، ولكننا نراها نفسها في مرتبة العقل برؤية أوسع، وعلى هذا المستوى نحصل على المعرفة. وقد توهם كانت أن «الكلية» أو «الجزئية» عنصران فطريان موجودان قبل اتصال الذهن بالخارج، وليس الأمر كذلك فإنه لو لم ترد المعقولات الأولية الذهن لما كان عندنا «الكلية» و«الجزئية»، فوصف

«الكلية» في الأصل عبارة عن سعة وجودية لنفس هذه المعقولات الأولى، فهو (الوصف) ليس إلا المحسوسات الأولى اتسعت وجوداً في الرتبة العقلية، وهذه السعة الوجودية هي نفس الكلية ليس شيئاً آخر. فإذاً: إنَّ سائر المعقولات الثانوية المنطقية ترجع إلى نحو وجود المعقولات الأولى في الذهن، وليست معقولات أخرى في عرض المعقولات الأولى تنضاف إليها في الذهن، وبعبارة أخرى: إنَّ نفس هذه الماهيات أو المعقولات الأولى بصفتها متواجدة في ظرف الذهن اكتسبت سلسلة صفات وخصائص تدعى: المعقولات الثانوية المنطقية تتحقق المعرفة بانضمامها إلى المعقولات الأولى.

«ونختلف عن الفيلسوف كانت في أننا لا نقول بالفهافيم القبلية، بل نعتقد بأنه إذا لم تكن هذه المعقولات الأولى فلم تكن المعقولات الثانوية؛ بل هي التي جعلت الذهن يقدر على صنع هذا النوع من المفاهيم (الثانوية)، ومن هنا نخلص من المأزق [المأزق] المعرفي الذي وقع فيه كانت وهيوم] وإنَّ في ما تكمن القيمة المعرفية لهذه المفاهيم القبلية سواء وجد العالم في الخارج أم لا يوجد. والذي نقوله نحن: إنَّ ماهية واحدة تعرضها أحكام حين تتحقق في الخارج وتعرضها أحكام أخرى حين تتحقق في الذهن، وهذا الوجود

الذهني وضع آخر وأحكام أخرى تخصه، وهي أحكام نفس الماهية الخارجية في ظرف الذهن يتم بواسطتها الارتباط بالواقع الخارجي، فالكلية مثلاً وإن كانت متواجدة في ظرف الذهن لا يسعها أن تغادره لكنها مبيبة حالة الشيء الخارجي، فإذا قلنا: «كل نار يحرق» فتعتبرنا هذا يمثل حالة ذهنية ليست موجودة في الخارج، وفي نفس الوقت تشير إلى أنَّ الفرد - المتصف بعنوان النار - يحرق، فالعنوان الذي عرضه العموم عنوان موجود في الخارج، فـ«كل» لا يمكن أنْ توجد في الخارج لكنها تشير إلى شيء خاص خارجي<sup>(١)</sup>.

#### ٧- تعريف ونقدها:

يقول الحكيم السبزواري لهم في منظومته مثراً إلى تعريف العقلات الثلاثة:

إن كان الاتصال كالعرض في عقلك فالعقل بالثاني صفي  
 بما عروضه بعقلنا ارتسم في العين أو فيه اتصافه رسم  
 فالمنطقة في الأول كالمعنى ثانية مما مطلع للفلسفى

(١) مرتضى المطهرى، شرح مبسوط المنظومة ٢: ٨٤، ٣٠٦.

وحاصل ما جاء في شرحه ~~لكل هذه الأبيات~~ لنفرض عندنا موضوع ومحمول، والمحمول ثابت لهذا الموضوع، فهنا لنا حالتان:  
 ١ - عروض المحمول على الموضوع، ٢ - اتصف الموضوع بالمحمول  
 فنأتي بعد ذلك لنفكك بين المحمول بوصفه عارضاً على الموضوع  
 وبين الموضوع بوصفه متصفاً بالمحمول، ثم نقول: لا يخلو صدق  
 المحمول على الموضوع من ثلاثة حالات:

**الف**: عروض المحمول على الموضوع واتصف الموضوع  
 بالمحمول يقعان في الخارج، فحيثما ~~لستا~~ في صدد المعقول الثاني (الفلسفي أو المنطقي)، بل نحن في صدد المعقول الأولي، فإذا قلنا  
 مثلاً: «علي وليد الكعبة» فالولادة في الكعبة تعرض الموضوع  
 (علي) في الخارج ويتصنف بها أيضاً في الخارج لا في الذهن.

**ب**: عروض المحمول على الموضوع واتصف الموضوع بالمحمول  
 يقعان في الذهن، فحيثما ~~لستا~~ في صدد المعقول الثاني الفلسفي  
 ولا في صدد المعقول الأولي، بل نحن في صدد المعقول الثاني المنطقي، فإذا قلنا «الإنسان نوع» فإن النوعية بوصفها حقيقة ذهنية  
 تعرض مفهوم الإنسان (أي: الإنسان في رتبة الذهن) لا الإنسان  
 الخارجي.

ج: عروض المحمول على الموضوع في الذهن واتصاف الموضوع بالمحمول في الخارج، وهذه الخاصية يتتصف بها المعقول الثنوي الفلسفي فقط، فإذا قلنا: «الإنسان ممكّن» فإنّ الإمكان يعرض الموضوع في الذهن ويتتصف الموضوع به (واقعية الإنسان) في الخارج<sup>(١)</sup>.

#### ٨- النقض على هذا التحليل:

ويمكننا مناقشة هذا التحليل بقولنا: هل التفكير بين العروض والاتصاف ممكّن في ذاته؟ بمعنى: إذا كان عندنا موضوع ومحمول من قبيل: «علي إمام»، وبين علي وإمام توجد علاقة إذا قسناها إلى «علي» تسمى: اتصاف، وإذا قسناها إلى «إمام» تسمى: عروض، فهما ليسا شيئاً في الواقع حتى نأتي ونفكك بينهما ونقول: الاتصاف في الخارج والعروض في الذهن. نعم: إذا كان الأمر مجرد اصطلاح فلا مشاحة في الاصطلاح كما صرّح بذلك نفس الحكم السبزواري ~~نهل~~ في تعليقه على الأسفار<sup>(٢)</sup>.

---

(١) المنظومة، باب : العروض، تعريف المعقول الثاني: ٣٩.

(٢) شرح المنظومة، باب: العروض، تعريف المعقول الثاني: ٣٩.

### ٩- المفاهيم الاعتبارية (الأخلاقية والحقوقية)<sup>(١)</sup>:

١-١: اصطلاحات المفاهيم الاعتبارية: يوجد لكلمة «اعتبار» عدة معانٍ يحسن بنا التوجّه إليها تجنبًا للبس والاشتباه:

١-١-١: الاعتباري في مقابل الحقيقى، والمقصود من الحقيقة العقولات الأولى، أي: الماهيات التي لها وجود خارجي وأشار خارجية، وإذا وجدت بوجود ذهني تفقد تلك الآثار. والاعتباري بهذا المعنى نوع مفاهيم لا تتحقق خارجي لها مثل تحقق الماهيات والطبائع، من قبيل: الوحدة، العلية والمعلولة، الوجوب والإمكان «حقيقة الوجود» التي تمثل عين الوجود الخارجي، و«مفهوم العدم» و«المستحبيلات الذاتية»، والمفاهيم المنطقية بأسراها. وبعبارة فنية: كل مفهوم ليس له ما بإزاءه خارجي وإن كان له منشأ انتزاع واقعي. فالمفاهيم الاعتبارية هي: أ- مفاهيم تمثل عين الواقعية الخارجية، ب- مفاهيم تمثل عين اللاواقعية، ج- مفاهيم تمثل عين الواقعية الذهنية.

(١) القضية الأخلاقية أو الحقوقية عموماًاتها من قبيل: يجب لا يجب ومواضيعاتها من قبيل: العدل والظلم، الأمانة والخيانة...

١٠-١-٢: الاعتباري في مقابل الأصيل المستعمل في باب أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فمن يتبنى أصالة الوجود يقول: الماهية اعتبارية والوجود أصيل، ومن يتبنى أصالة الماهية يقول: الوجود اعتباري والماهية أصيلة، والمراد بالأصالة هنا هو التحقق بالذات (الحقيقة) والاعتباري التحقق بالعرض (بالجهاز).

١٠-١-٣: الاعتباري يعني الجعل أو الوضع من قبيل المفاهيم الاجتماعية والحقوقية والسياسية، وهي مفاهيم تابعة لجعل الإنسان يضعها وفق متطلباته الحياتية والمعيشية.

#### ١٠-٢: المفاهيم الأخلاقية والحقوقية<sup>(١)</sup>:

يمكّنا دراسة القضايا الأخلاقية والحقوقية من عدة زوايا، وما يهمنا فيما يتعلق بنظرية المعرفة هو السؤال التالي: هل هذه القضايا الأخلاقية والحقوقية من إبداعات الذهن وليس لها علاقة بالواقع مطلقاً؟ أو لها علاقة مع الواقع وتنتزع منه؟ والبحث الثاني:

---

(١) كل قضية أخلاقية متشكلة من موضوع من قبيل : يحب، لا يحب، واجب منع... ومن محظوظ من قبيل : الظلم والعدل، الأمانة والخيانة...

هل القضايا الأخلاقية والحقوقية قضايا أخبارية تقبل الصدق والكذب والصحة والخطأ؟ أو هي من قبل الاعتبارات الإنسانية؟ وبالتالي: لا معنى للصدق والكذب في دائرة لها؟ وإذا كان يتصور فيها الصدق والكذب، فما هو ملاك صدقها وكذبها؟ وبأي معيار يشخص خطأها وحقيقةها؟

ونتناول هنا البحث الأول ونؤخر البحث الثاني إلى فصل «قيمة المعرفة»، وغير خفي: أن المفاهيم التي تشكل مفردات القضية الأخلاقية أو الحقوقية ليست من نوع المفاهيم الأولية التي لها ما بزاء عيني وخارجي، فهي اعتبارية بأحد المعانى السابقة، ولا يعني هذا أنها لا علاقة لها بالحقائق الخارجية وغريبة عنها مطلقاً. ومفاد القضية الأخلاقية أو الحقوقية هو بيان رابطة العلية والمعلولة المتحققة بين الفعل الاختياري والهدف الأخلاقي أو الحقوقي، فكما توجد بين العلة والمعلول «ضرورة بالقياس»<sup>(١)</sup>، وفرض ضرورة

(١) هذه واحدة من النظريات المطروحة الآن في الحوزة العلمية في قم المقدسة لتفسير ((ما يجب وما لا يجب الأخلاقيين)), وتوجد نظريات أخرى في

المعلول مستلزم لفرض ضرورة العلة، كذلك يوجد بين أفعال الإنسان الاختيارية (موضوع الأخلاق) وبين النتائج المرتبة عليها ضرورة بالقياس<sup>(١)</sup>؛ على اعتبار أنَّ نتائج الأفعال الاختيارية معلومات للأفعال الاختيارية، والفعل الاختياري يتصرف قياساً إلى نتائجه بالضرورة بالقياس. ومقولتا «يجب» و«لا يجب» تعبران عن هذه الضرورة بالقياس<sup>(٢)</sup>؛ فإنَّ إذا أردنا أن نتحقق شيئاً ما كتحضير الماء مثلاً المركب من الأكسجين والميدروجين، فيجب أن نوفر العنصرين المذكورين حتى يتحقق الماء، فلفظة «يجب» تعبر عن تلك الضرورة (الضرورة بالقياس)، أو المريض بالمرض س يقول له الطبيب: يجب أن تتناول الدواء ص حتى تشفى من المرض س، فلفظة «يجب» إشارة إلى الضرورة بالقياس.



مقابلها، والنظرية هي للشيخ مصباح اليزدي (حفظه الله). (المَرْبُّ)

(١) للبحث أكثر عن المفاهيم المنطقية والفلسفية راجع : شرح النظومة المبوسط ج ٢ وج ٣، تعلم الفلسفة ١، اصول الفلسفة ٢: ٤.

(٢) شرح النظومة المبوسط ٢: ١٠١.

ونفس التحليل يصدق على القضايا الأخلاقية؛ فإذا قلنا مثلاً: «يجب أن تصدق في كلامك» فمعنى هذا في واقع الأمر: أننا نريد أن نبين العلاقة الموجودة بين هذا الفعل والمهدف الأخلاقي (الكمال النهائي، السعادة الأبدية، أو...)، ومن هنا: إذا سأنا المربي الأخلاقي: لماذا يجب أن تصدق؟ فسوف يجيبنا بكلام يناسب المعيار الذي تبناه في فلسفة الأخلاق. فبناءً على هذا: إن مفهوم «الوجوب» المستخدم في المطلب الأخلاقي والحقوقي ينتمي إلى فصيلة المفاهيم الثانوية الفلسفية باعتباره يمحكي عن الضرورة بالقياس المتحقق بين الفعل (العملة) والمهدف الأخلاقي أو الحقوقي (المطلوب)، والعليمة والضرورة بالقياس من المعقولات الثانوية الفلسفية<sup>(١)</sup>.

والسؤال الذي يفرض نفسه على الذهن: ما هو الفارق بين الوجوب المثار في المسائل الطبيعية والرياضية وبين الوجوب المثار في المسائل الأخلاقية والحقوقية؟ الجواب: الفارق بين الوجوبين يكمن في القيود الخاصة، ففي المفاهيم الطبيعية والرياضية نلاحظ فقط

(١) تعليقه على نهاية الحكم للشيخ الإيزدي: ٣٩٢.

هذه الضرورة (الضرورة بالقياس)، ولا نراعي قيداً خاصاً، فقولنا: يجب توفير عنصري الأكسجين والميدروجين لتحقيق الماء إشارة إلى أنَّ هذين العنصرين ضروريان لتحضير الماء. وأما «الوجوب» في الحقل الأخلاقي أو الحقوقي فيتحلى بقيد خاص وهو: تلك الضرورة المعتبرة بين فعل الإنسان الاختياري و نتيجته، وإتيان القيد في الأخلاق أو الحقوق لا يغيرُ معنى الوجوب. فمفهوم «يجب» الأخلاقي والحقوقي يحمل نفس معنى «يجب» المتحقق بين العلة ومعلوها (الضرورة بالقياس)، ويكمِّن الفارق بينهما في أنَّ الضرورة الأخلاقية تتصور بين عمل الإنسان الاختياري و نتيجته أي: أنَّ الضرورة في الحقل الأخلاقي مقيدة بالفعل الإنساني فقط وفي الفلسفة تتصور بين ظاهرتين طبيعيتين أو تكوينيتين مطلقاً.

من هذا التحليل يتضح خطأ النظرية التي تدعي أنَّ المفاهيم الأخلاقية والحقوقية جعلت على أساس رغبة ومتطلبات الفرد أو الجماعة، وليس هناك أي علاقة بين الحقائق العينية وميول الأشخاص أو الجماعات، ولا تقبل أي تحليل عقلاني ولا تخضع لعملية الاستدلال. والحاصل: «أنَّ هذه المفاهيم وإن كانت مفاهيم

اعتبارية جعلية، لكنها تعكس العلاقات العينية والحقيقة بين فعل الإنسان والنتائج المترتبة عليها»<sup>(١)</sup>.

(١) نهاية الحكم، المرحلة الحادية عشر، الفصل العاشر، ٢٥٦، تعلم الفلسفة د ١٧٩، ٢٢٧، تعليق على نهاية الحكم: ٣٩٠ - ٣٩٣.

# **أصالة الحس**

**نظيرية: الوضعيّة المطلقيّة**



МОНГОЛЫН НАЦИОНУУЛЫГЫН БАНК

## ١- المدرسة الوضعية:

بعد العالم الفرنسي «أجست كنت» أول من طرح فكرة الوضعية، وتمثل الفكرة في أنَّ الشيء الوحيد الذي نعتقده هو الشيء المحسُّل (الوضعي) والملموس بحيث يقبل الإشارة الحسية وبالتالي: إنَّ المعرفة عند كنت تمحور فقط حول المعطيات الحسية. وهذا الاتجاه يقع في مقابل كل ما هو معنوي مفهومي أو انتزاعي فحتى المفاهيم الكلية والانتزاعية التجريبية التي ليست ناشئة من المعطى الحسي المباشر مفاهيم غير علمية، بل هي ماورائية فارغة لا معنى لها.

ويرى أجست كنت أنَّ البشرية مررت بثلاث مراحل في طورها الفكري، نعرضها في ما يلي:

١- المرحلة الإلهية: كانت البشرية ترجع حوادث الكون إلى علل وأسباب ماورائية، وتوجهها توجيهًا غيبياً.

٢- المرحلة الفلسفية: وبعد حقبة من الزمن ظهرت على سطح الكون ظواهر طبيعية لا تقبل التفسير الماورائي، من قبيل:

السيل، الزلزال، وما شابه ذلك، وتعد ضربة قوية لبرهان النظم، مما جعل البشرية تعدل من التفسير الماورائي إلى التفسير الفلسفى حيث حاولت لمس العلل في الجوامر غير المرئية وفي طبيعة الأشياء.

١-٣: المرحلة العلمية: في هذه المرحلة غيرت البشرية ماهية السؤال؛ أي: في عوض أنْ تسأَل عن لما الظاهرة؟ سأَلت عن كيفية ظهور الظاهرة وعن العلاقات التي تربطها مع باقي الظواهر الأخرى، وهذه هي المرحلة الوضعية صاحبة المقوله المعروفة: «كلما اقترب العلم أكثر تأخر الله أكثر»<sup>(١)</sup>.

وتتكرر هذه المدرسة التصورات الكلية والقوية المدركة (العقل) لهذه المفاهيم مطلقاً، حيث أنها ترى أن التجربة الحسية تمثل المنبع الوحيد للمعرفة، ولا تؤمن بالتجربة الباطنية (العلم الحضوري) ولا أقل لا يصدق عليها بأنها علم؛ على اعتبار أنَّ العلم عندها ينطبق فقط على الأمور التي تقبل الإثبات الحسي للآخرين وما عدا هذا فكله عبارة عن علم كاذب.

---

(١) النظريات الفلسفية للفيزيائين المعاصرین: ٢٨.

## ٢ - نقد المدرسة الوضعية:

قد تبيّن من خلال التحليلات السابقة أنَّ المدرسة الوضعية تمثل أصالة الحس المفرطة، و تعد أحط نظرية فكرية ظهرت في طول تاريخ البشرية، ويرد عليها عدة انتقادات نعرض لبعضها:

١- لا يقى على ضوء هذه النظرية أساس للمعرفة؛ على اعتبار أننا إذا اختزلنا أصل المعرفة في المعطيات الحسية، ونفيانا العلم الحضوري والبديهيات المبنية على العلم الحضوري، فلا يمكن التدليل على أية مسألة نظرية تدللياً عقلانياً، إذ لا يمكن قبول مسألة نظرية ما لم تبين على قضايا بديهية. ومن الواضح: إنَّ إذا نفينا «مبدأ المهووية» و«مبدأ امتناع التناقض»، فلا يتيسر اليقين بآية مسألة علمية أخرى؛ فإنَّ المعرفة الحقيقية هي المعرفة التي تتبنى على البديهيات، لا كما تدعى النظرية الوضعية القائلة بأنَّ المعرفة الحقيقية هي ما تقع مورداً لقبول الآخرين حيث يمكنهم إثباتها بالتجربة الحسية. وسوف نشير في ما يأتي إلى أنه لا يتيسر لنا إثبات العالم الخارجي مع إنكار البديهيات.

٢- المعطيات الحسية الساذجة وإن كانت لا تخطأ لكنَّ القوة الوهمية تحكم على الواقع الخارجي مرتكزة على تلك

المعطيات حكماً جائزاً كحكمها بانكسار العصا داخل الماء، والحكم على النجمة بأنّها صغيرة و...، ولو لا القوة العقلية لما استطاع الإنسان كشف الحق في هذه الموارد (وما أكثرها في العالم) بمجرد ارتكازه على الحواس.

٢-٣: تعد المفاهيم العقلية والفلسفية لدى النظرية الوضعية مفاهيم فارغة لا تحتوي لها، وهذا الإدعاء جزافي وباطل؛ لأنّه لو كان الأمر كما تدعى النظرية الوضعية لما كان هناك فارق بين هذه المفاهيم والألفاظ المهملة ونفيها وإنباتها سواء؛ فشّمة فرق أساسي بين قولنا: «النار علة الحرارة» وعكس هذه القضية: «الحرارة علة النار» حتى لدى النظرية الوضعية، وإذا صدّقت بهذا فقد صدّقت بمفهوم العلية في الرتبة السابقة (للقاعدة: التصديق فرع التصور).

٢-٤: لا يبقى مجال لأي قانونٍ علمي على ضوء هذه النظرية؛ على اعتبار أنَّ القضايا العلمية قضايا كلية وضرورية، والحسن لا يثبت الكلية والضرورة.

٢-٥: القيمة المعرفية للتجربة الحسية تنحصر فقط في المورد الذي تمت فيه التجربة، وأما باقي الموارد فلا يمكن تسريحة الحكم

إليها، وبيان آخر: أنَّ التعميم على الموارد الأخرى غير العينية المجربة يستدعي آلية أخرى غير نفس التجربة؛ على اعتبار أنَّ القانون العلمي لا يتحقق ولو بـمليون عينة مجربة، وهذا ما يفصل التجربة عن الاستقراء الساذج؛ فإنَّ التجربة تمثل في استقراء معلم، وهذا التعليل هو الذي يصحح التعميم حتى نحصل على القانون الكلي، ولا يتمُّ هذا إلا بإعانة من العقل. ومضافاً إلى ذلك: ليس من حق الوضعية التكلم في الأمور الخارجة عن حقل التجربة؛ باعتبار أنَّ التجربة تتناول فقط ما يقع تحت الحس وما هو خارج الحس كله تعالى والنفس لا يحق لها الإفتاء فيه بل يجب عليها أن تسكت ولا تقول شيئاً.

**٦-٢: المأذق المهم الذي سدَّ الطريق في وجه الوضعية هو مسائل الرياضيات؛** باعتبارها تشكل مسائل عقلية محضة لا مجال فيها للتجربة، وبالتالي: إنَّها وفق معيارها مسائل فاقدة لأي معنى وخلوِّية من كل محتوى. فنسأل أصحاب هذه المدرسة: هل تعتقدون بأنَّ قضايا الرياضيات قضايا لا معنى ولا قيمة معرفية لها؟ هل تعتقدون بأنَّ قضايا الرياضيات لا تعكس أية ظاهرة واقعية؟ هل

المباحث التي تطرح حول اللانهاية لا معنى لها؟ هل البحث عن محيط هندسي ذي مائة ضلع لا معنى له بمجرد كونه لا ينال باللحواس؟ وقد انتبه بعضهم إلى هذه الإشكالية، مما جعلته يرجع مسائل الرياضيات إلى المنطق غافلاً أنَّ مسائل المنطق تعامل صور ذهنية (المفاهيم) ولا صلة لها بالخارج، في حين أنَّ الرياضيات (وإن كانت مسائل لا تنالها يد التجربة) مسائل حقل تطبيقها وتجليها هو العالم الخارجي<sup>(١)</sup>.

### ٣- الوضعية المنطقية وفلسفة تحليل اللغة:

ظهرت مدرسة أخرى في العشرينية الثالثة من القرن العشرين (١٩٣٠م) تبنت نفس متبنيات مدرسة آجست كنت، نشطة بالخصوص في أمريكا والإنجلترا<sup>(٢)</sup>، تدعى بالوضعية المنطقية وتعتبر مولود طبيعي للتجربة الذي يعتبر الفيلسوف ديفيد هيوم مؤسساً لها الأصلي، وتتمثل عبارة هيوم: «ترجع العلوم كلها إلى المعطيات

(١) تعلم الفلسفة ١: ١٨٩ - ١٩٢.

(٢) هناك فروق بين المدرستين ستتضمن فيما بعد.

الحسية، وما يمكن لنا معرفته من الواقعيات هي المحسوسات المتمثلة في المعطى الحسي...»<sup>(١)</sup> الأصل الذي تبنى عليها التجريبية والعبارة كما تلاحظ تمثل أوج التجريبية والأرضية التي بني عليها الفكر الوضعي بكل أشكاله، يقول صاحب كتاب «العلم والدين»: «المنطقية الوضعية هي إحياء لأصالة التجربة المفرطة مع اهتمام بالمنطق الصوري»<sup>(٢)</sup>. وأول ما تشكلت في فينا سنة ١٩٣٦ م من طرف فردرريك وايزمن وفيكل وردولف كارنب وموريس شليك، وسمت نفسها «حلقة فين».

#### ٤ - نظريات الوضعية المنطقية:

٤-١: **وظيفة الفلسفة:** تمثل وظيفة الفلسفة عند الوضعية المنطقية في تحليل اللغة والفكر، وتطهير اللغة من المفاهيم التي لا معنى لها. يقول باربور: «ليست وظيفة الفيلسوف لدى الوضعية المنطقية هي الحكم على مفردات العالم (هذه وظيفة مقتصرة على

(١) العلم والدين، الفصل السادس: ٥١.

(٢) العلم والدين، الفصل التاسع: ٢٧٨.

العلماء)، بل وظيفتها تطهير اللغة والمفاهيم التي تستخدم في العلوم»<sup>(١)</sup>، ويصرحون: «الفلسفة لا تخبرنا عن شيء فيما يتصل بالعالم والإنسان، لذا لا يمكن عدّ الفلسفة فرعاً من فروع المعرفة البشرية، ويجب الرجوع إلى العلم لمعرفة العالم والإنسان»<sup>(٢)</sup>.

والفلسفة ليست نظرية من النظريات، بل تعدّ فعالية تتكلّف فقط بتوضيح معاني الأسئلة وتجلّي معاني الجمل، بل تتمثل وظيفتها في بيان نوع القضايا؛ بمعنى: أنَّ بعض القضايا قضايا علمية، وبعضها قضايا رياضية، وبعضها (قضايا الفلسفة) لا معنى لها (لا كاذبة ولا صادقة)<sup>(٣)</sup>. ونزلت الوضعية المنطقية مقام الفلسفة إلى أسفل سافلين: «ليس للفلسفة من الآن أن تدلّي برأيها في ما يتصل بالعالم، بل تسعى فقط إلى كشف تعقيّدات الحياة اليومية

(١) العلم والدين، الفصل الخامس: ١٥٣، الرسالة المنطقية الفلسفية لويتنشتاين: ٣٠.

(٢) أصول وفلسفة التعليم والتربية، الدكتور شريعتمداري: ٢٢٣.

(٣) اللغة، الحقيقة والمنطق، سير آلفرد جونز آير: ٥٧.

وحل المشكلات العظيمة التي يرحب في حلها الناس»<sup>(١)</sup>، ويقول في كل: «الفلسفة هي مرض يجب أن يعالج»<sup>(٢)</sup>.

وركزت الوضعية المنطقية في نشاطها على مسألة اللغة واهتمت بالبنية اللغوية للمحاورات العلمية والفلسفية، ونوع الحمل التي تستخدم في هاذين الحقلين المعرفيين، وما هو المنهج الحاكم على هذه الحوارات؟ تقول: كل شيء يكمن في اللغة والكلام، ولا تمثل وظيفة الفيلسوف في الغوص في باطن الأشياء بغية كشف حقيقتها، بل تمثل في معرفة ماهية اللغة وما هي العبارة (الجملة) التي لها معنى والتي لا معنى لها<sup>(٣)</sup>. يقول باربيور: «إنَّ فلسفة تخليل اللغة تنفي قليلاً قليلاً كلَّ ما يمتد إلى الإستنباط بصلة، وتقتصر وظيفتها على البحث في تحويلية وتبين اللغات المختلفة وما تقوم به من دور في حياة الناس»<sup>(٤)</sup>.

(١) كليات الفلسفة: ٤١٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) رسالة المنطقية الفلسفية: ٨٠.

(٤) العلم والدين، الفصل السادس: ١٩٩.

٢-٤: نظرية المعرفة عند الوضعيّة المنطقية: تنحصر المعرفة في رأي هذه المدرسة في المعطيات الحسيّة، وكل ما لا يرجع إلى الحس لا قيمة معرفية له، وبالتالي: إنَّ معرفة الظواهر تتم فقط عن طريق التجربة الحسيّة. نعم: أنَّ الوضعيّة المنطقية تعتقد أنَّ المفاهيم الذهنيّة والنظريّات العلميّة لا تناول بالحس، لكنَّها عبارة عن خلاصة وعصارة للمعطيات الحسيّة والتجربية. يقول باربور: «النظريّات العلميّة بقول الوضعيّة المنطقية ليست انعكاس العالم الخارجي، بل هي عملية تلخيص واختزال للمعطيات الحسيّة»<sup>(١)</sup>، ويقول في مكان آخر: «تعد النظرية العلميّة عند الوضعيّة المنطقية ملخصاً وعصارة للمعطيات الحسيّة، أو فهرسة للتجربة أو طريقة مناسبة لتصنيف الأمور الواقعية»<sup>(٢)</sup>.

وفي الحقيقة ترضم الوضعيّة المنطقية من ثديين: الأول: الظواهريّة التي تمثل في أنَّ كل ما هو موجود يرجع إلى المعطيات الحسيّة، وأنَّ كل ظاهرة تختزل في المعنى الحسي، وأنَّ كل قضية

(١) العلم والدين، الفصل الخامس: ١٥١.

(٢) العلم والدين، الفصل السادس: ١٧٦.

علمية يجب أن تخضع إلى التحقيق التجاري<sup>(١)</sup>. والثاني: الفيزيائية التي تتمثل في أن «ما القضايا»<sup>(٢)</sup> هو الذي يرجع إلى «لغة الشيء» فعرض أن نركّز على المعطى الحسي نهتم بلغة الأشياء؛ أي: لا نهتم بالأمور الخارجية بقدر ما نهتم بلغة الأشياء<sup>(٣)</sup>.

٤-٣: نظرية المعنى: تطرح الوضعية المنطقية نظرية في المعنى تفرز بوجبها القضايا العلمية عن القضايا المهملة (التي لا معنى لها)، وتتمثل هذه النظرية في أن كل قضية علمية لا تخضع لمبدأ التحقيق لا معنى لها بل تندرج في سلة القضايا المهملة، فوفق هذا الضابط تتحصر القضايا المقبولة لدى هذه المدرسة في:

٤-٣-١: القضايا التركيبية: هي قضايا يمكن التيقن منها بالتجربة الحسية، من قبيل: «الآن الجو مطر».

٤-٣-٢: القضايا التحليلية: تتمثل في قضايا صدقها مستخلص من معناها، من قبيل: «كل مثلث له ثلاثة أضلاع» أو

---

(١) نفس المصدر: ١٩٧.

(٢) نفس المصدر: ١٩٧.

(٣) ما الحقيقة: تعريف الشيء بعد تحققه ووجوده بمحده النام أو ما شابه.

«كل زوج له زوجة»، فهي سُنخ قضايا تكتسب حقانيتها من بنيتها الصوريّة، ومن خصائصها أنها لا تتحفنا بمعلومات جديدة، بخلاف الوضع في القضايا التركيبيّة فإنّها تتحفنا بعلم جديد، ولا يتم ذلك إلا من خلال التجربة، مثل القضية: الماء يتّبخر عند الدرجة الملوية<sup>(١)</sup>. الخلاصة: إنَّ الفارق بين القضية التحليليّة والتركيبيّة أنَّ الأولى لا تفيّدنا شيء باعتبار أنَّ المحمول فيها مستل من الموضوع كما في المثال السابق، فإنَّ مفهوم الموضوع (الزوج) ينطوي في داخله على مفهوم المحمول (له زوجة)، فيما تفيّدنا الثانية بشيء جديد متتحق في الواقع إذ لا يمكن معرفة «درجة تبخر الماء» إلا من خلال التجربة.

٤-٤: مبدأ التحقيق: والسؤال المطروح: بأي ضابط أو ملاك تميّز القضية التركيبيّة عن القضية التحليليّة؟ للإجابة عن هذا السؤال طرحت الوضعية المنطقية «مبدأ التحقيق»؛ ولتوسيع هذه الضابطة اقترح شليك مثلاً مفاده: افرض أنَّ شخصاً ادعى هذه القضية: «العالم يتّبع على وثيرة واحدة» بمعنى: أنَّ العالم يصغر

(١) كليات الفلسفة: ٤٠٨ - ٤١٣، اللغة ن الحقيقة والمنطق، الفصل الخامس.

بدون أن يحدث فيه انفطار وانشقاق، وتصغر معه وسائل القياس كذلك، بحيث لا يحس هذا التغير ولا يدرك، فهل - والحالة هذه - يمكننا القول أن هذه القضية لها معنى؟ طبعاً: لا؛ لأنَّه لا يمكننا التحقيق من صدقها أو كذبها برأي مشاهدة أو آية وسيلة من الوسائل»<sup>(١)</sup>.

٤-٥: من الوضعية المنطقية إلى فلسفة تحليل اللغة: اختصت أعمال الوضعية المنطقية - كما أخذنا إلى ذلك في السابق - في العشريـة الرابـعة من القرن العـشـرين (١٩٤٠ م) بـتحليلـ اللغةـ،ـ لكنـهاـ لاـ تـفـرقـ عـنـ المـدرـسـةـ الأـخـرىـ (ـالـفـلـسـفـةـ التـحـلـيلـيـةـ)ـ فـيـ الأـصـوـلـ وـالمـبـانـيـ،ـ بلـ تـعـدـ الفـلـسـفـةـ التـحـلـيلـيـةـ مـوـلـودـ طـبـيعـيـ لـلـوـضـعـيـةـ وـالـمـبـانـيـ،ـ وإنـ تـفاـوتـاـ فـيـ بـعـضـ الـمـسـائـلـ.ـ يـقـولـ بـارـبـورـ فـيـ هـذـاـ الصـدـدـ:ـ «ـإـنـ فـلـسـفـةـ تـحـلـيلـ الـلـغـةـ تـنـفـيـ قـلـيـلاـ قـلـيـلاـ كـلـ مـاـ يـمـتـ إـلـىـ الـاسـتـبـاطـ بـعـلـةـ وـتـقـتـرـ وـظـيـفـتـهاـ عـلـىـ تـجـلـيـةـ وـتـبـيـنـ الـلـغـاتـ الـمـخـلـفـةـ وـمـاـ تـقـومـ بـهـ مـنـ دـورـ فـيـ حـيـةـ النـاسـ»<sup>(٢)</sup>.

(١) اللغة، الحقيقة والمنطق: ٢٩، ٣٠، ٦٢.

(٢) العلم والدين: ١٩٩.

والمدرستان تتفقان على المسائل المنطقية واللغة وفي تحليل الجمل المستخدمة في المخاورات العلمية والفلسفية، وتتفقان في أنَّ الوضعية المنطقية تعتقد أنَّ وظيفة الجمل واللغة تمثل في بيان وترجمة المعطيات الحسية فقط، والقضية التجريبية هي التي تمثل القضية العلمية وغير التجريبية كالقضايا الميتافيزيقية والأخلاقية قضايا لا معنى لها. وهذا بخلاف أصحاب مدرسة تحليل اللغة الذين يرون للغة وظائف متعددة (لغة علمية، لغة دينية، لغة فنية، لغة أخلاقية...) فإنَّهم يقولون: لنا لغات متعددة، ولكل لغة حقلها التداولي الخاص تكتسب فيه معنىًّا مشخصاً وفائدة خاصة تفقدتها في حقل تداوily آخر<sup>(١)</sup>.

٦-٤: قضايا الميتافيزيقا والقضايا الأخلاقية: ويترعرع على هذا الأصل الأصيل عند الوضعية المنطقية أنَّ القضايا الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية بوصفها لا تخضع للتجربة الحسية لا معنى لها بل تعتبر قضايا مهملة (ليست علمية)، وبالتالي: إنَّها لا تقبل الصدق والكذب. يقول باربيور: «وفقاً لقوهم وطبقاً لهذا الأصل (مبدأ التحقيق) أنَّ القضايا المتساوية في الفلسفة والميتافيزيقا

(١) وينكانشتاين، هارت ناك: ٨٢ - ٨٩

والأخلاق لا صادقة ولا كاذبة، بل فاقدة للمعنى (قضايا فارغة من كل دلالة حقيقة)، لا معنى محصل لها ولا تبيّن شيئاً، تبيّن فقط احساسات وعواطف المتكلم بها»<sup>(١)</sup>. ويقول في مكان آخر من كتابه: «في منشورات (حلقة وين) في العشريـة ١٩٣٠: إن لغة الدين لا صادقة ولا كاذبة، بل تعد «فاقدة للمعنى» من ناحية معرفـية»<sup>(٢)</sup>.

ويقول آير في نفس الموضوع: «قضايا ما بعد الطبيعة ليست - في الواقع - علمـاً متـكرراً ولـيست فـرضـية تخـرـيبـية (أي: لا قضايا تـحلـيلـية ولا قضايا تـركـيبـية)؛ ولـذا كل الأخـبار والقضايا الـديـنية وقضايا الـيتـافـيزـيقـا والـاخـلـاقـا لما مجـالـها التـداـولـي المـخـاصـ بها. ومن الحالـات التـداـولـية مجـالـ لـغـةـ الدينـ، ويـقولـونـ: إنـ لـغـةـ الدينـ لـغـةـ خاصةـ لاـ يـجـبـ أنـ تقـاسـ بـلـغـةـ الـعـلـمـ. فـلـغـةـ الدينـ لما مجـالـها التـداـولـي المـخـاصـ بهاـ، تـكتـسبـ فـيهـ بيـنـ جـمـاعـةـ الـمـتـدـيـنـ معـنـيـ خـاصـاـ بـهـاـ، ولاـ معـنـيـ لهاـ خـارـجـ هـذـهـ الجـمـاعـةـ. فإذاـ استـخدـمنـا عـبـارـةـ تـرـتـبـتـ بـمـسـأـلـةـ منـ

(١) العلم والدين، الفصل الخامس: ١٥٣، اللغة، الحقيقة، والمنطق: ٥٠ - ٥١.

(٢) العلم والدين، الفصل التاسع: ٢٧٨ - ٢٧٩، اللغة، الحقيقة والمنطق:

مسائل الدين، فلا تأتي ونحاول كشف معناها بالتجربة، فلها معناها الخاص في الحقل الديني تفقد في الحقل التجاري بصفتها متواجدة في حقل غير حقلها التداولي »<sup>(١)</sup>.

#### ٥ - نقد الوضعية المنطقية:

١- لا يمكن مشابهة الوضعية المنطقية في ما تبنيه من نظريات خاصة احتزماها العلم في المعطيات الحسية؛ وذلك لأنّه لا يجد قضية علمية تجريبية متكونة من المعطى الحسي فقط، بل يجد لها متكونة أيضاً من مفاهيم نظرية أخرى. يقول باربور: «كثير من فلاسفة العلم يخالفون أن يكون العلم تجريبياً محضاً، بل يعتقدون بأنَّ للمفاهيم الذهنية دوراً أساسياً في تقدم العلم؛ ودليلهم على ذلك هو أنه لا يوجد هناك واقع بدون صياغة مفاهيمية»<sup>(٢)</sup>. بل المسألة أعمق من ذلك؛ فإنَّ التصور لا يمكن أن يستغني عن الصياغة المفاهيمية، وإنَّ أدركنا الواقع مقطعاً ومشتاً كما توهم

(١) العلم والدين، الفصل التاسع: ٢٨٣.

(٢) العلم والدين، الفصل السادس: ١٧٦.

ذلك هيوم، في حين أننا نتصور الواقع قطعة واحدة منسجمة ومنظمة، فليس التجربة الحسية عبارة عن معنى حسي ساذج، بل تحتاج إلى نسق مفاهيمي حتى تدرك كما هي في الواقع الخارجي.

٢-٥: قولكم: «القضية التي لها معنى هي القضية التي تقبل التحقيق التجاري» تمثل قضية من القضايا فهل يشملها هذا الملاك (التحقيق التجاري) أو لا ؟ والجواب بالقطع هو النفي، فهي وفق هذا التحليل قضية مهملة ولا معنى لها. ومضافاً إلى هذا الإشكال ثمة إشكال آخر هو هل أن التجربة التي تشكل ضابطاً في كون القضية لها معنى تقبل هي بدورها التجربة أو لا ؟ إذا أجبتم بالإثبات فيجب أن تلتزمون بصحة التسلسل، وزيادة على ذلك أن الملاك الذي طرحته لا ينسجم مع تعريف القضية (ما يحتمل الصدق والكذب)؛ على اعتبار أن احتمال الصدق والكذب متفرع على كون القضية لها معنى متصور في الرتبة السابقة. ومضافاً إلى هذه الإشكالات نقول: إن الانتقال إلى مرتبة إخضاع القضية لعملية التحقيق التجاري متوقف على الاطمئنان بأن القضية لها معنى، في

حين أنكم ت يريدون بالتحقيق التجريبي إفشاء المعنى على القضية، وهذا أول الكلام.

٣-٥: تدعى الوضعية المنطقية أنَّ القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها من قبيل: «الله موجود» أو «الله ليس موجود»، فإذا كانت القضية الأولى لا معنى لها (وهي كذلك عندهم) فالضرورة تكون الثانية لها معنى قضاءً لحق اجتماع النقيضين، ومضافاً إلى هذا أنَّ قضية «الله موجود» مساوية عند الإلهين لـ«واجب الوجود موجود» وهي قضية تحليلية ضرورية، فلها معنى وفقاً للمعيار الذي وضعتموه.

٤-٥: تخيل الوضعية المنطقية بتقسيمها القضايا إلى «تركيبية وتحليلية» قد حلّت جميع المشكلات العلمية والمعرفية، وال الحال أنَّ القضايا لا تنحصر فقط في القضيتين السابقتين، فإنَّ قضايا الرياضيات لا تدرج لا في التركيبة ولا في التحليلية، ونفس الشيء بالنسبة إلى القضايا الفلسفية، مع أنها تشكل فسماً كبيراً من المعارف البشرية.

٥-٥: ما يدعوه أصحاب فلسفة تحليل اللّغة من أنَّ ملاك اعتبار القضية كونها مفيدة وليس كونها حاكمة عن الواقع، يحابه

بإشكاليات كثيرة يأتي التعرض لها بالتفصيل في بحث «قيمة المعرفة»، منها ما ذكره باربور: «إن نظرية أصالة الاستخدام لا يمكن لها أن تقبل نظريتين متناقضتين مفیدتين في نفس الوقت، وهذا بخلاف سيرة العلماء فإن الاكتشافات الجديدة حاصل سعيهم الحديث حل الأراء المتعارضة»<sup>(١)</sup>. في الأصل نحن في مسألة المعرفة دائمًا وراء القضايا الحاكية عن الواقع ولسنا وراء استخدام القضايا وهل هي مفيدة أو ليست مفيدة.

---

(١) لمزيد من الاطلاع على الانتقادات الواردة على الوضعية المنطقية راجع : ((العلم والدين)) الفصل الخامس: ٦٩، وكليات فلسفية: ٤١٣.



# **أصلية العقل**



مکتبہ ملی  
پاکستان

بعدما قبلنا نوع خاص من المفاهيم (الكلمات) وأذعنًا بوجود قوة إدراك خاصة (العقل) يأتي السؤال التالي: هل الإدراك العقلي مستقل عن الإدراك الحسي أو هو تابع للإدراك الحسي؟ وهذا السؤال يتصور في باب المفاهيم والتصورات وفي باب التصديقات كما يتبيّن لك في ما يلي:

#### ١ - باب التصورات والمفاهيم:

ترى نظرية أصالة الحس أنَّ وظيفة العقل تقتصر على تحريف وتعظيم المعطى الحسي فقط، وليس ثمة معرفة عقلية ليست مسبوقة بالإدراك الحسي. وبعبارة ثانية: لا يوجد إدراك أو مفهوم عقلي ليس مأخوذاً من التجربة. وتقع في مقابل هذه النظرية نظرية أخرى ترى أنَّ للعقل مفاهيم تختص به ليست ناشئة من التجربة، تمثل نحو وجود الإدراك العقلي، بمعنى: أنَّ للعقل مفاهيم فطرية ملزمة له، ولا تحتاج في إدراكتها إلى المعطيات الحسية. وقد تبنت هذه النظرية العقلانية الغربية التي تزعمها الفيلسوف ديكارت حيث ادعى أنَّ مفهوم «الله»، «النفس»، «الامتداد» و«الشكل» مفاهيم فطرية لا تحتاج إلى الحس في إدراكتنا العقلي لها، وكذلك يعتقد الفيلسوف

كانت أن للذهن سلسلة مفاهيم قبلية (ما قبل التجربة) من قبيل مفهومي الزمان والمكان و١٢ مقولات أخرى<sup>(١)</sup>، وهي مفاهيم خاصة بالفاهمة لا دخل للحس في تحقّقها. ويعتقد أفلاطون أنّ النفس تدرك المفاهيم الكلية قبل تعلّقها بالبدن، وتنحصر وظيفة الحواس في النشأة المادية (عالم الغفلة والذهول) على تبليغ النفس حتى تسترجع ما كانت تعلّمه في عالم المثل. وترى الفلسفة الإسلامية أنَّ ثُمَّة مفاهيم لا يحصل عليها عن طريق الحس مثل المفاهيم التي تحكي حالات نفسية ندركها بالعلم الحضوري من قبيل: اللذة، الخوف، المحبة، العداوة وما شابه ذلك، والمفاهيم الذهنية كالمفاهيم المنطقية من قبيل: الكلية، النوعية، الجنسية، مفهوم المحمول، مفهوم الموضوع، القضية وما شابه ذلك، والمفاهيم الثانوية الفلسفية من قبيل: العلية والمعلولة، الوجوب، الضرورة، والإمكان... فإنَّها مفاهيم لا تزال بالحس مباشرة وإن كان للحس شأن المقدمة في

(١) المقولات العشر عند كانت هي : ١- الوحدة، ٢- الكثرة، ٣- التماهة (الثلاثة من الكميات)، ٤- الإثبات، ٥- النفي، ٦- المحصر، (الثلاثة من الكيفيات)، ٧- الجوهر، ٨- العلة، ٩- التبادل (من النسب)، ١٠- الإمكان، ١١- الوجود، ١٢- الضرورة (الجهة).

كشفها من طرف الذهن. وبالتالي: لا يمكن الإدعاء أنَّ مصدر المعرفة الوحيد هو المعطى الحسي، فهذه الدعوى مجرد عجاف لا يسعفها الدليل والبرهان.

نعم: لا يمكن مشابهة العقلانية الغربية في نظريةِهم القائلة أنَّ الإنسان يولد مجهزاً بجموعة مفاهيم فطرية؛ وآية ذلك: أولاً: إنَّ من يفقد حاسة واحدة لا يدرك ما يسألكها من المحسوسات، وإذا فقد جميع الحواس الخمسة لا يدرك معنى للزمان وللمكان (خلاف ما يدعوه كانت)، ولا يدرك معنى للشكل والامتداد كما يدعى ذلك ديكارت<sup>(١)</sup>. ثانياً: إنَّ الوجودان أحسن شاهد على أنَّنا لا غلوك مفهوماً بدون تأثير عامل آخر أو حركة تخليلية أو فكرية. ثالثاً: إذا سلمنا وجود المفاهيم الفطرية فلا يمكننا القول أنَّها تحكي الواقع بل ما يمكننا قوله هو أنَّ مقتضى الفطرة العقلية تكون المسألة كذا ولو خلقنا بكيفية أخرى تكون المسألة بكيفية أخرى.

## ٢ - باب التصديقات:

البحث الثاني يتمثل في سؤال مفاده: هل التصديقات العقلية دائمًا تحتاج إلى «التجربة الحسية»<sup>(٢)</sup> وتتوقف على المعطيات

(١) يأتي نقد نظرية ديكارت في بحث ((قيمة المعرفة)).

(٢) التجربة تعجز حتى عن إثبات أصل المادة، على اعتبار أنَّ التجربة ↵

الحسية؟ أو أنه يمكن للقوة العقلية بدون الاستعانة بالتجربة الحسية إصدار أحكام خاصة بها، وبعبارة ثانية: هل للعقل مدركات تصديقية مستقلة بدون الاحتياج إلى التجربة الحسية؟ ترى النظرية التجريبية أنه ليس للعقل مدركات بمعزل عن المعطيات الحسية، وكل قضية لا ترجع إلى الحس فلا معنى لها، فيما ترى العقلانية أن للعقل مدركات فطرية تتولد مع تولده أو مدركات ناتجة عن فاعلية خاصة أو مستفادة من العلم الحضوري كما ترى ذلك العقلانية الإسلامية. ومن مصاديق المدركات العقل المستقلة عن المعطى الحسي القضايا التحليلية (القبلية) التي يستخرج معموها من خلال تحليل موضوعها، والقضايا التركيبية التي لا تحتاج إلى التجربة كالقضايا الرياضيات والأخلاق والفلسفة من قبيل: «اجتمع التقىضين محال»، «الدور باطل»، «التسلسل باطل» وغيرها من



تعاطى مع المعطيات الحسية - كما تدعي هي - والمعطى الحسي لا يعكس إلا أوصاف وظواهر الأشياء لا جواهرها، والمادة التي هي محل جميع هذه الأوصاف لا تقبل الإحساس، بل تلمس فقط بالدليل العقلي، وعجزهم عن إثبات المادة عن طريق التجربة اضطر بعضهم إلى إنكار أصل المادة.

القضايا التي يكفي لإدراك النسبة تصور الموضع والمحمول فقط، والقضايا من نوع الحمل الأولى<sup>(١)</sup> من قبيل «الإنسان بشر»، والقضايا التي منشأها العلم الحضوري من قبيل: الغم ضد الفرج الخوف مؤلم، وما شابه ذلك. ومضافاً إلى أنَّ كل القوانين الكلية والضرورية تحتاج إلى الأصول والقواعد العقلية، فإذا لم نقبل بالأصول العقلية كـ«اجتماع النقيضين محال» فلا يمكن التيقن بأية قضية علمية.

### ٣- نقد التجريبية<sup>(٢)</sup>:

٣-١: نسأَل التجريبية: هل القضية: «كل الأحكام الصحيحة ثابتة بالتجربة» ثابتة بالتجربة أو لا؟ فإنْ قالت: إنَّها ثابتة بغير التجربة، فبطلت القضية بنحو الكلية، فقد اعترفت بصحة بعض القضايا غير تجريبية، وإنْ قالت: ثبتت بالتجربة، كان جوابها غير منطقي؛ على اعتبار أنَّ التجربة لا يمكن لها أن تثبت قيمتها المعرفية

(١) الحمل الأولى: يمثل المحمول في القضية مرتبة ذات الموضع، والحمل الشائع : يمثل موضع القضية في مرتبة مصداقه.

(٢) الأسفار ١: ٩٠، ٣: ٤٤٣.

بنفسها. وبيان آخر: أن التجربة قبل إثبات قيمتها المعرفية يجب أن تكون ثابتة في الرتبة السابقة وإن لا قيمة لحجّة ليست حجّة في ذاتها، وهذا بثابة إثبات أصل الشيء بنفس ذلك الشيء، وهو عن المصادرة على المطلوب.

٢-٣: إن التجربة لا يمكن لها أن تحكم في الموضوعات التي لا يمكن أن يحمل عليها الوجود كالمستحبلات الذاتية، فما يمكن لها أن تقوله: أنا لم أجده هذا الشيء، وعنة فرق بين هذا القول والقول: هذا الشيء محال، فإن الفرق بين «ليس موجوداً» و«لا يمكن أن يوجد» كالفرق بين «الحس» و«العقل»<sup>(١)</sup>. فالتجريبية أمام طريقتين: إما أن تؤمن باستحالة بعض الأشياء وإما أن ترفع مفهوم الاستحالة من الذهن، فإذا آمنت باستحالة بعض الأمور فيجب عليها الإذعان

(١) وإذا أردنا تجنب المساحة في الكلام، فنقول: إن التجريبية لا يمكن أن تحكم بالمعنى على الأشياء ناهيك عن حكمها بـ((لا يمكن للشيء أن يكون)) الحس يستطيع أن يقول: ((فلان شيء لا أحس به)), لا أن عدمه لا أحس به؛ لأن هذا الحكم مبني على قياس عقلي خفي: لو كان موجوداً لاحست به، لكن لم أحس بوجوده، النتيجة: لم يكن موجوداً.

بتصديقات غير تجريبية، وإذا لم تؤمن بأي مستحيل فإنها تؤمن عندئذ بجواز اجتماع النقيضين، وبالتالي: إنها رفعت اليد عن أصل التجربة؛ ذلك لأنَّ كلَّ قانون ثابت بالتجربة يحتمل تحقق نقيضه في كل لحظة ما يعني عدم يقينية القانون الأول، هذا يفضي إلى عدم تطور العلوم والمجتمعات.

**٣-٣: تمثل العلية والمعلولة وفروعها أصولاً كليلة لا يمكن لعلم من العلوم أن يستغنى عنها، لأن أساس سعي العلوم هو كشف رابطة العلية والمعلولة بين الظواهر والأشياء<sup>(١)</sup>.** فإنَّ العالم الذي يستخدم التجربة لكشف جرثومة أو دواء مرض ما، فإنه في الواقع يسعى لكشف علة وسبب ذلك المرض، فإنه (العالم الغرب) يؤمن قبل وروده المختبر وتعاطيه التجربة العلمية بأنَّ لكل ظاهرة علة خفية وراءها، فإنَّ نيوتن ببركة هذا القانون الفلسفي اكتشف قانون الجاذبية وبدونه لا يمكن له الوصول إلى هذا الاكتشاف العظيم. وأما دراسة وتحليل قانون العلية فهو خارج عن حقل العلم

---

(١) الشفاء أول قسم الألفيات.

التجريبي، ولا يمكن إثباته بواسطة التجربة الحسية، نعم التجربة تستطيع درك العاقب بين ظاهرتين لكنها لا يمكنها إدراك الضرورة والعليّة بين الظاهرتين.

# **أدوات المعرفة**



МОНГОЛИЯ НАЦИОНАЛНЫЙ БАНК

## ١- النظرية الغريبة والإسلامية:

يتناول هذا الفصل الأدوات التي يوظفها الإنسان في عملية الحفر المعرفي، فإنَّ الإنسان قد جهز بوسائل عدَّة تؤْمله للوصول إلى معرفة حقائق الوجود والواقع الخارجي. وبعدما أبطلنا نظرية أفلاطون وديكارت، وأثبتنا أنَّ الإنسان يولد خالياً من كل علم حضوري، وبيننا أنَّه يتحلى باستعداد للتعلم، نطرح السؤال التالي: بـأي أدوات يحصل الإنسان على المعرفة؟ يوجد فيما يتصل بهذا الموضوع اتجاهان: الاتجاه الأول أحادي الأداة والاتجاه، والثاني تعددي الأداة، ويقسم الاتجاه الأول بدوره إلى ثلات فرق: الحسيون، الإشرافقيون والعقليون، والحسيون هم الفرقة الوحيدة التي تتکن على الحس وتهمل باقي الأدوات، ويعتمد العقليون على العقل فقط في كسب المعرفة، فيما يرکن الإشرافقيون إلى الكشف والإلهام (الإشراق) كوسيلة لنيل المعرفة ويعتقدون أنَّه بإمكاننا عن طريق تهذيب النفس وتزكيتها الوصول إلى الحقيقة، ونجد هذا المسلك عند

الفيلسوف الفرنسي برجسون وشريحة كبيرة من الفلاسفة الإسلاميين.

## ٢ - الحواس والمعرفة:

غير خفي أنَّ حواس الإنسان تشكل أداة من أدوات المعرفة، بحيث يمكن للإنسان أن يدرك إدراكاً جزئياً سلسلة من المحسوسات متعلقة بتلك الأدوات، ويعكّنه أن يترقى من خلالها إلى الإدراك العقلي أيضاً. وبالتالي: كل من يفقد أداة واحدة من أدوات الحس لا ينال الصورة الحسية المسالحة لها، وبالتالي لا ينال الصورة العقلية المترتبة عليها. فمن يفتقد إلى أداة البصر مثلاً لا يستطيع إدراك الألوان والصورة العقلية لها، وهذا تفسير للمقوله المشهورة: «من قد حسّاً فقد علمَ»<sup>(١)</sup>. والوحيد الذي عارض هذه النظرية الحكيم أفلاطون حيث ادعى أنَّ المحسوسات عبارة عن ظواهر وليس حقائق، وفانية دائرة ليست أصيلة باقية، والعلم يتعلق بالمعقولات فقط بوصفها كليّة غير زائلة<sup>(٢)</sup>. وترى الفلسفة الإسلامية أنَّ

(١) البرهان من كتاب الشفاء: ١٥٨، الاسفار: ٩، ١٢٦.

(٢) الميتافيزيقا بول فولكيه: ١٩٣، أصول الفلسفة المقالة الخامسة: ٤.

الحواس لها قيمة معرفية استلهماماً من القرآن الكريم: ﴿وَإِنَّهُ  
أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بَطْنِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ الْأَسْمَعَ  
وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لِعَلَّكُمْ تَشَكُّرُونَ﴾<sup>(١)</sup>، ولكنها حصرت المعرفة  
الحسية في الموارد التي تقبل الحس فقط من قبيل: الإنسان، الحجر  
الشجر... ولا تشمل جميع التصورات؛ على اعتبار أنَّ الذهن  
الإنساني يمتلك سلسلة تصورات لا تمرُّ على الحس والخيال  
للمفاهيم المنطقية والفلسفية وما شابه ذلك، بل يكتسبها عن طريق  
فعالية عقلية خاصة بعد إدراكه المعطيات الحسية، وإنَّ فالذهن يمثل  
- في واقعه - ظرفاً خالياً عن كل معطى معرفي بل يمتلك فقط  
الاستعداد لقبول المعرفة<sup>(٢)</sup>.

### ٣ - محدودية المعرفة الحسية:

١-٣: تتحقق المعرفة الحسية عن طريق قنوات خاصة تتمثل  
في الحواس الظاهرية من مثل السمع، البصر، الشامة، واللامسة

(١) النحل: ٧٨.

(٢) أصول الفلسفة المقالة الخامسة: ٥ - ٦.

وهي عبارة عن معرفة سطحية لا يتميّز بها الإنسان عن باقي أنواع الحيوانات، بل إنَّ بعض الحيوانات قواها الحسية أقوى من قوى الإنسان. وهي (المعرفة الحسية) تتعاطى فقط مع ظواهر الأشياء ولا تغوص في بواطن الأمور، بل تدرك فقط الكيفيات والأشكال الخارجية من قبيل: اللون، الطعم، الصوت والليونة ... ومن هنا ندرك أنَّ للإنسان أداة أخرى غير الحس يوظفها لنيل المعرفة الباطنية باعتباره يدرك بواطن الأمور مثل قانون العلية والمعلولة وما شابه ذلك من المفاهيم العامة.

٢-٣: من خصوصيات المعرفة الحسية أنها تدرك الأشياء بشكل جزئي، بعبارة ثانية: إنَّ الحواس ترتبط بفرد خاص ولا شأن لها بالمفاهيم الكلية والعموم، فإنَّها تدرك اللون الخاص لا المفهوم الكلي لللون، وهذه الخاصية تجدّها عند الحيوانات والصبيان كذلك فلا معنى للمفاهيم الكلية عندهم<sup>(١)</sup>.

٣-٣: من خصوصياتها كذلك أنها معرفة وقتية تختص بزمان الحال ولا علاقة لها بالماضي والمستقبل، فالحساس تستطيع أن تدرك

(١) الإشارات والتبيهات ٢: ٣٤.

فقط الموجودات الفعلية، ولكي ندرك الأمور الماضية والمستقبلية  
نحتاج إلى أدوات معرفية أخرى غير أدوات الحس.

٤-٤: من خصوصيات المعرفة الحسية أنها معرفة مكانية  
محدودة بمنطقة خاصة، فتدرك فقط الأمور المتواجدة في مكان خاص،  
ولا يمكن أن تمتد معرفتها إلى الأماكن الأخرى؛ فإذا أدركنا مدينة قم  
المقدسة بالإدراك الحسي فلا يمكن أن ندرك باريس أو مدينة أخرى  
خارج حدود مدينة قم المقدسة، فمعرفة المدن الأخرى يستدعي  
أدوات أخرى غير الحواس.

٤-٥: من الأمور التي تجعل من المعرفة الحسية معرفة محدودة  
الشرائط البدنية (المادية)، فإن المعرفة الحسية تقع تحت سيطرة  
وتأثير الشرائط البدنية والشرائط النفسانية؛ فإن الإنسان المبتلى  
بمرض ما لا يدرك طعم الطعام وحين الغضب لا يحس بالألم و...<sup>(١)</sup>.

#### ٤- القوة العاقلة:

انهض بما سبق أن المعرفة الحسية بوصفها معرفة محدودة  
(شخصية) وسطحية (ظاهرية) لا تكفي لوحدها لنيل المعرفة الكلية

---

(١) شرح المنظومة المبسوط ٢: ٢٩٦.

الاتّامة العميقّة، فتحتاج إلى أداة أخرى أوسع وأشمل من الحواس، وتتمثل هذه الأداة في «القوّة العاقلة» يمكننا بواسطتها الوصول إلى الإدراكات الكلية والعامّة والغوص في باطن الأشياء. ومتّاز القوّة العاقلة عن الحواس بوظائف ومواصفات متعددة؛ فإنّها تستطيع أن تحفظ الصور الحسيّة، وأن تذكّر، وتقدّر على التّجريد والتّعميم، والتّجزئة والتّركيب، والحكم والاستدلال وغيرها... كما سوف يأتي بيانه في مطابق البحث.

#### ٤-١: خصوصيّات المعرفة العقلية:

٤-١: الظاهر والباطن: من خصوصيّات المعرفة العقلية أنّها يمكنها النفوذ من ظواهر الأشياء إلى باطنها (من الفنون إلى النّومن على حد قول كانت)، فإنّ القوّة العاقلة تدرك من التّوالي الساذج بين الحسوسات رابطة العلية والمعلولة المتحقّقة بينها، ومن هذه الجهة رفضت التجربة قانون العلية والمعلولة. وتدرك المادة التي هي عبارة عن موجود جوهرى بنفوذها إلى قلب الحسوس؛ على اعتبار أنّ الحواس لا تدرك إلا اللون والرّطوبة والحرارة والشكل وما شابه ذلك التي تمثّل عوارض وحالات لجوهر المادة، ولا تنفذ إلى

عمق المحسوس بل ليس في قدرتها ذلك ولا من وظائفها. ومن غاذج ما يدركه العقل الشعور الباطني (الذي يقول به فرويد) يقع في مقابل الشعور الظاهري (مثل الخوف، الحب، اللذة) الذي يتساوى في إدراكه الجميع، وهذه حقيقة أشار إليها القرآن في مواطن عده: **﴿أَوْلَمْ يَتَكَبَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾**<sup>(١)</sup> وفي قوله تعالى: **﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخَلْقِ لَأَلِفَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لَأُولَئِي الْأَلْبَابِ﴾**<sup>(٢)</sup>، ويقول الإمام علي عليه السلام: «إنما الدنيا منتهى بصر الأعمى لا يبصر مما ورائها شيئاً وبالبصير ينفذها بصره ويعلم إن الدار ما ورائها»<sup>(٣)</sup>. وهذا السنخ من المعرفة (الانتقال من الظاهر إلى الباطن) يسميه القرآن الكريم «معرفة الآية»، فالمعرفة الحسية بالأية وآثارها تؤهل الذهن لمعرفة ما وراء الآية (ذي الآية)، وبالتالي: إنه يمكن من معرفة الطبيعة الانتقال إلى ما بعد الطبيعة (الذي يعد برهان النظم أشهر غاذج

(١) الروم: ٨

(٢) آل عمران: ٩٠

(٣) شرح ابن أبي الحديد ٧: ٢٨٥.

هذا الانتقال)، وهذا ما يشير إليه فلبيسين شاله في كتابه «ما بعد الطبيعة»: «أنَّ المعرفة العلمية والعميقة تكميل للمعرفة السطحية والمعرفة العلمية حاصلة في النتيجة من كمال المعرفة الحسية»<sup>(١)</sup>.

**٤-١-٤: التحليل والتركيب:** من خصوصيات «المعرفة العقلية» قوّة تحليل وتركيب معلوماتها الأمر الذي يزيد في الذخيرة المفاهيمية والمعلوماتية للذهن، وهذه الآلية تمثل حقيقة الفكر المنطقي والمنهجي، فمرة ينال الذهن من خارج معطيات بسيطة تسمى «مبادئ تصورية أو تصديقية» ثم بفاعلية خاصة ونشاط عقلي محض يركب منها مفاهيم جديدة ذهنية، ومرة ينال معطيات مركبة ثم يقوم بتحليلها إلى عناصر بسيطة أولية، من ذلك على سبيل المثال: ينال الذهن بدؤاً صورة الجسم والشكل واللون، ثم يقوم بفصل الكمية عن الكيفية وبباقي الأعراض الأخرى ويتصورها كلها مفصولة عن بعضها البعض، ومرة ينال التصورات البسيطة من قبيل: الجبل والذهب، ثم يركب صورة جديدة: جبل من ذهب وقد يتصور مفاهيم متعددة ثم يركب مفهوماً جديداً مثل تصوره لمفهوم الوجود ومفهوم الوجوب ثم يركب مفهوم «واجب

(١) الميتافيزيقا: ٢٣ - ٢٨.

الوجود». ومن المصادر الجيدة للتحليل والتركيب ما نراه في علم الفلسفة من تحليل الواقعية المحدودة الموجودة، حيث يدرك الذهن ماهية من الماهية (الإنسان مثلاً) فيقول: ماهية الإنسان تقررت أي: ماهية الإنسان مرتبة نفس أمرية تمثل في مرتبة ذاتها (هي حيوان ناطق)، ثم امكنت أي أنَّ ماهية الإنسان حين قياسها إلى الوجود والعدم لمجد لا الوجود متراجع على العدم ولا العدم متراجع على الوجود، ثم احتاجت أي أنها احتجت في تلبسها بالوجود إلى علة فاعلة (موجد)، ثم أوجبت أي أنَّ العلة الفاعلية قهرت العدم ودفعته عن ساحة الماهية، ثم وجبت أي أنَّ العدم انتفى مطلقاً بحيث لم يبق له حض من الماهية فتعينت ضرورة الوجود، ثم أوجدت أي أوجدتها وأفاضتها العلة، ثم وجدت أي: تحققت في الواقع الخارجي، فحدثت أي خرجت من العدم إلى الوجود. فإنَّ العقل هنا وصل عن طريق التحليل إلى مراتب سبعة نفس أمرية للماهية، وهذا ينبع عن أنَّ للعقل قوة عجيبة ومحيرة تمكنه من انتزاع مفاهيم متعددة من واقعية واحدة<sup>(١)</sup>.

---

(١) شرح المنظومة المبسوط ٤٠٩:٢ - ٤١٠.

### ٤-٣: التجريد والانتزاع: من خصوصيات المعرفة العقلية

قوّة التجريد والانتزاع، فللعقل قدرة على تجريد الماهيات بعد إدراك عدّة صور جزئيّة من الصفات المختصّة لنيل الجهات المشتركة، وفي النهاية ينتزع معنّى كلياً من جهة الاشتراك ويحمله عليها (الجزئيات)، وبتعبير صدر المتألهين: «الصورة الجزئيّة تهيّي النفس لخلق الصورة الكلية»<sup>(١)</sup>. ولما قوّة نيل وإدراك الصرف (الخاص) من كل شيء، أي: أنَّ العقل يمكنه إدراك الماهية الخاصة غير المخلوطة بشيء خارج ذاتها، وهذه الفعالية ليست من شأن القوّة الحسّيّة أو الخيالية باعتبار أنَّ الصرف من كل شيء غير موجود في الخارج، لأنَّ الطبيعة الخارجيّة دائمًا توجد مخلوطة ومشوّبة بمشخصات تعرضها في الخارج. فإنَّ الإنسان في الخارج دائمًا محفوف بمشخصات عارضة عليه مثل: الطول، العرض، اللون، الحجم، الشكل، وما شابه ذلك، فالعقل يستطيع أن يجرد ماهية الإنسان ويعقلها منفكة عن هذه الأمور كلها وإن كانت لا تنفك عن بعضها في الخارج.

(١) تعليقة على إلهيات الشفاء: ٢١٩.

٤-١-٤: التعميم والكلية: ومتماز المعرفة العقلية بقوة التعميم بحيث يمكنها الانتقال من الإدراكات الجزئية إلى الإدراكات الكلية فإن ما في متناول التجربة هي معرفة الجزئيات، وأما كشف القانون الكلي من الموارد الجزئية فمختص بالمعرفة العقلية؛ على اعتبار أنه لا يمكن إجراء التجربة والفحص في جميع المفردات الجزئية، مثلاً: إذا جربنا تبخر الماء عند ١٠٠% فلا يمكن لنا تسرية الحكم إلى العينات الأخرى للماء إلا بخلاف، وبعد كشف الملائكة (الذى هو وظيفة العقل الخضر) يقدر الخبر أن يعمم قائلاً: «كل ماء يتبخر في ١٠٠%» وبالتالي: يصح تسرية هذا الحكم إلى كل عينية ينطبق عليها عنوان الماء. وهذا التعميم في الأمور الغيرية يخضع بقول الشيخ الرئيس ابن سينا والحقوق الطوسي إلى قياس خفي هو: «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد»، فإن العقل يحكم بأنه من الحال أن يكون لفرد يشترك مع فرد آخر في الماهية وفي جميع الخصوصيات وصف لا يكون للفرد الآخر؛ وإنما يلزم «الترجح بلا مرجع»<sup>(١)</sup>.

(١) تعليقه على نهاية الحكمة، الشيخ البزدي: ٣٨٢.

٤-٢: كيفية الانتقال من المعرفة الجزئية إلى المعرفة الكلية:  
والسؤال الذي يفرض نفسه علينا هو كيف ينتقل الذهن  
(القوة العاقلة) من الإدراكات الجزئية إلى الإدراكات الكلية؟  
وبعبارة ثانية: كيف يحصل الذهن على صورة كلية من صورة  
حسية؟ أو كيف يتم الانتقال من إدراك فردٍ إلى إدراك عموم الأفراد؟  
طرحت نظريات متعددة للإجابة على هذا السؤال نعرضها تباعاً.

٤-٣-١: نظرية الحسين: تتمثل هذه النظرية في أنَّ الصورة  
الكلية هي عبارة عن نفس الصورة الحسية مبهمة، والصورة الحسية  
هي نفس الصورة الكلية خالية عن الإبهام. ويمثلون لذلك بسكة  
النقوذ فإنها في مرتبة الحس واضحة غير مبهمة وفي مرتبة العقل  
فآقدة لمشخصاتها لا يعرف الزمان الذي ضربت فيه. والجزئي بصفته  
صورة واضحة غير مبهمة يمتلك قيمة معرفية، والكلي بصفته مبهمًا  
يفتقد للقيمة المعرفية فإنه ليس فقط لم يضف شيئاً للجزئي بل قلل  
من قيمته. وهذه النظرية لها جذور في فكر ابن سينا والحقق الطوسي  
حيث ذهبوا إلى أنَّ النفس تدرك الكلي إذا جردت الأفراد من  
مشخصاتها حيث يتتعاقب الفرد بعد الفرد على الذهن ثم يتم  
إدراك المفهوم الكلي (الإنسان). وترجع النظرية إلى أرسسطو أنوارها

في كتابه «النفس»<sup>(١)</sup> ثم تبناها المعلم الثاني الفارابي في كتابه «فصول الحكم»<sup>(٢)</sup>، لكن الشيخ الرئيس فصل النظرية أكثر في كتابه النفيس «الإشارات والتنبيهات»<sup>(٣)</sup> وفي كتاب «النجاة»<sup>(٤)</sup>.

٢-٢-٤: نظرية التعالي: تمثل نظرية صدر المتأمرين ~~ذلك~~ في أن المعرفة عبارة عن ظاهرية متعالية ومتصاعدة؛ بمعنى: أن الجزئي الملفوف في مشخصاته لا تنزل قيمته المعرفية بل يتكمّل ويتعالى في قيمته المعرفية، فالمعرفة الكلية هي نفسها المعرفة الجزئية متعالية مشتدة، وما توهّم أصحاب نظرية الجزئي البهم عبارة عن جزئي مردّد الأمر الذي يجعلنا لا نعرف بالضبط مصداقه الحقيقى، في حين أن الكلى هو نفس الجزئي في حالة تصاعد وتكامل يكتسب في هذه المرتبة صفة الجامعية، أي: يكون في هذه المرتبة جميع الأفراد. فمثلاً: الإنسان الكلى في ذهنه في عين وحدته يكتسب حالة تجعله يحتضن

(١) النفس: ٢٠١ - ٢١٥.

(٢) فصول الحكم الفصل ٤٧: ٣٦٢.

(٣) الإشارات والتنبيهات ٢ النمط الثالث، الفصل الثامن: ٣٣٣.

(٤) النجاة: ٣٤٥ - ٣٤٩.

أفراداً غير متناهية، وهذا غير معنى كون الإنسان حقيقة مبهمة مرددة بين زيد وعمرو وخالد... فالإنسان يكتسب تبعاً لتعالي النفس حالة متعلالية يحتضن جميع الأفراد، وهذه الحالة من معجزات ذهن الإنسان.

وصدر المتأمّلين ~~لله~~ ليرد نظرية الجرزى المبهم حين تعرضه لنظرية التجريد في كتابه *الشريف الأسفار*<sup>(١)</sup> والتعليق الرشيق التي كتبها على «إلهيات الشفاء»<sup>(٢)</sup>: ليس الصورة الخيالية هي نفس الصور الحسية متصرف فيها بعض التغييرات، والصورة العقلية هي نفس الصورة الخيالية متصرفة فيه بعض التغييرات، بل إذا قابل حسنا الواقع العيني أبدعـت النفس الصورة الحسية في عالم الحس، ولا يعني هذا أنَّ الخارج العيني تغير حين مجئه إلى ذهـنـنا وحصل بهذا الشكل، بل الخارج في عمله والنـفـس أبدعـتـ حين احتكاكـهاـ بالخارجـ صورةـ مـاـثـلةـ فيـ عـالـمـ الحـسـ،ـ وإـذـاـ وـاجـهـتـ القـوـةـ الـخـيـالـيـةـ الصـورـةـ الـحـسـيـةـ الـمـبـدـعـةـ أـبـدـعـتـ صـورـةـ خـيـالـيـةـ مـتـنـاسـبـةـ معـ

(١) *الأسفار* ١: ٣٦٤.

(٢) *الأسفار* ١: ٣٩، تعليقة على الشفاء: ٢١٩، المسائل القدسية: ٥٨.

مرتبة الخيال مع بقاء الصورة الحسية في مرتبتها، وكذلك إذا واجهت القوة العقلية الصورة الخيالية أبدعت صورة عقلية مناسبة لعالم العقل مع بقاء الصورة الخيالية في مرتبتها . فالعلاقة بين القوة العقلية والإدراك الخيالي هي نفس العلاقة بين القوة الخيالية والإدراك الحسي، وهي نفسها التي بين القوة الحسية مع الواقع العيني.

وبعبارة أخرى: إن القوة الحسية في تعاطيها مع الواقع الخارجي تبدع صورة متعلالية لهذا الواقع تتناسب مع مرتبة الحس وبينفس الشكل تبدع القوة الخيالية حين تعاطيها مع الصورة الحسية صورة متعلالية تتناسب مع عالم الخيال، وهكذا القوة العقلية تبدع حين تعاطيها مع الصورة الخيالية صورة عقلية متعلالية تتناسب مع المرتبة العقلية للذهن. وهذه المراتب مع تنوعها لا ترك محلها وتصعد إلى مرتبة أعلى منها، بل تبقى في مرتبتها ولا تنحاز عنها وتحدث صورة أرقى منها في مرتبة تناسبها من مراتب الذهن. هذه خلاصة لنظرية التعالي التي ابتكرها الفيلسوف الكبير صدر المتألهين كما هي مطروحة في مدرسة الحكمة المتعالية التي أسسها هو رضوان الله عليه.

٥ - القلب: يعد القلب في المنظومة المعرفية الإسلامية أداة من أدوات المعرفة كما نلمح ذلك في آيات مباركة كثيرة الدالة على أنَّ القلب يستطيع نتيجة للتزكية والتطهير من الأوساخ المعنوية أن يلمس حقائق ما فوق العقل كما استطاع العقل أن ينال الحقائق ما فوق الحسن.

٦-١: معنى القلب: يطلق العقل ويراد به العضو الصنوبرى الواقع في شمال الصدر، وهو عبارة عن عضوٍ ماديٍّ، وهو بهذا المعنى لا يشكل أداةً للمعرفة باعتبار أنَّ المادة لا تدرك نفسها ناهيك عن إدراك غيرها. ويطلق ويراد به العقل كما نلمح ذلك في تفسير الإمام الكاظم عليه السلام للقلب في الآية الشريفة: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ»<sup>(١)</sup> بالعقل<sup>(٢)</sup>. ويطلق ويراد به مركز العواطف والاحساسات والحالات النفسانية، وهذا المعنى يعادل معنى الفؤاد المستعمل في لسان القرآن الكريم.

٦-٢: نظريات في القلب: رفض فلاسفة المشاء والمتكلمون أن يكون القلب مصدراً أو أداةً للمعرفة وعدوا ما يدعوه العرفاء في

(١) ق: ٧

(٢) أصول الكافي ١: ١٨

الحقل المعرفي أموراً خطابية شعرية، وحصروا مصادر المعرفة في المعطيات الحسية والتأملات العقلية، فيما يرى العرفاء أنَّ هذه الأدوات وإن كانت تشكل مصادر للمعرفة لكنَّها ناقصة وضعيفة تعاطى مع الواقعيات على مستوى المفاهيم الحصولية، ويطرحون القلب كأدلة معرفية تفوق الحس والعقل في كشف الواقع . لكننا حين الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة نجد الحديثَ على تزكية النفس وتطهير الباطن لنيل المعارف التي لا يمكن للحس أو العقل أن ينالها، ومن هنا: فصل فلاسفة الإسلام بين حدود المعرفة وأدركوا أنه لا يمكن للحس أن يتدخل في الحقل العقلي ولا العقل يمكن له أن يتدخل في الحقل القلبي. يقول كانت فيما يتصل بالمعرفة القلبية: «أمران يثيران إعجاب الإنسان: الأول: السماء المملوكة بالنجوم الواقعة فوق رؤوسنا، والثاني: الوجودان والضمير الواقع في أعماقنا»<sup>(١)</sup>.

---

(١) الإنسان والإيمان، الشيخ المطهرى: ٩٤.

### ٣-٥: دور تزكية النفس وطهارة القلب في المعرفة: الدور

الذى تلعبه هذه الأمور في نيل المعرفة يتجلّى في مستويين:

أ: رفع غبار وموانع المعرفة الصحيحة من أمام رؤية الإنسان وإيجاد فضاءً صافٍ، وفتح مجالً أوسع للفكر الحرّ من كل ضغط وتخلص الفكر من كل الشوائب من الهوى والهوس والشهوة والغضب والعشق الأعم والحقد وما شابه ذلك، مما يجعل العقل يتحرك في جو صافٍ وجلٍّ، وبالتالي: يعيش الإنسان واعيًّا بذاته وغيره ومتخلصًا ببطانة خاصة. يقول الرسول ﷺ: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»، والنفس هنا يعني: النفس الأمارة بالسوء والاحساسات الساقطة التي تجعل الإنسان أخس من الحيوان. ويقول الإمام الصادق ع: «الهوى عدو العقل»، ويقول أمير المؤمنين ع: «عجب المرء أحد حساد عقله»، وقال فيما يتصل باللطماع: «أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع». بهذه الآفات والموانع لا يمكن إزاحتها إلا بتزكية النفس وتطهير القلب حتى يصفو الجو للعقل المخلص في حركته نحو الحقيقة، ولنلمس هذه الحقيقة في القرآن الكريم: **﴿إِنَّ شَرُّهُمْ مَا يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾**<sup>(١)</sup>

و﴿ذلِكَ الْكِتَابُ لَا رَبَّ فِيهِ مُدَى لِلْمُتَّقِينَ﴾<sup>(١)</sup>، ﴿وَأَئُفْعُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمْ اللَّه﴾<sup>(٢)</sup>، ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَعْجِلُونَ إِلَيْكَ أَفَإِنَّ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ • وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَرُ إِلَيْكَ أَفَإِنَّ تُهَدِّي الْغَنِيَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَتَصَرَّفُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

بــ الدور الثاني الذي تلعبه تزكية النفس وتطهير القلب هو إعداد القلب (كاداة معرفية) لتلقي المعرف العالية من منبعها الأصيل، بحيث تفاصي عليه الإلهامات والحقائق والمعرف التي لا تناول بالحس والعقل: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهَدِّيَنَّهُمْ سُبْلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾<sup>(٤)</sup>. وللملاس هذا الأمر جلياً في سورة الشمس إذ بعدما ينتهي الله تعالى من القسم بخلوقاته المتنوعة وباعتداه نفس الإنسان وخلقه، يشير إلى هذه الحقيقة: ﴿فَذَلِكَ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا • وَقَذَ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾<sup>(٥)</sup>. ولشيخ المطهري هنالك بيان لطيف يشرح العبارة

(١) البقرة: ٢.

(٢) البقرة: ٢٨٢.

(٣) يونس: ٤٢ - ٤٣.

(٤) العنكبوت: ٦٩.

(٥) الشمس: ٩ - ١٠.

القرآنية: «دَسْهَا» من مادة «دَسَّ» بمعنى: التحرير، نظير من يُحِرِّفُ كتابَ غيره، فالقرآن يقول: يا أيها الإنسان! أنت كتاب تكويبي، فلا تكتب في هذا الكتاب كلاماً مغلوطاً، يعني: اكتب صحيحاً، اكتب كلماً كانت معرفتك صحيحة، وكلما ثبّتت في لوح نفسك من الكلام الغلط فقد خنت ونجست هذا الكتاب.

فإنَّ عين القلب تحتاج إلى النور والضياء كي ترى المعارف الحقيقة وتشاهد حقائق الوجود كما هي عليه في الواقع تحتاج إلى النور والضياء، وتشكل التقوى وتزكيه النفس في الرؤية القرآنية الأرضية لظهور هذا النور والضياء: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا  
وَآمَنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتَكُمْ كُفَلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلُ لَكُمْ لُورًا ثَمَشُونَ  
بِهِ﴾**<sup>(١)</sup>. ثم يقيس القرآن بين من لا مس قلوبهم هذا النور وبين من بقوا في الظلمات: **﴿أَوْ مَنْ كَانَ مِنَّا فَأَخْيَتْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ لُورًا يَمْشِي  
بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثُلَّهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾**<sup>(٢)</sup>؟!، **﴿يَوْمَ**

(١) الحديـد: ٢٨.

(٢) للعلامة الطباطبائي (قدس سره) بيانات لطيفة جداً في ذيل هذه الآية المباركة.

(٣) الأنعام: ١٢٢.

ئرَى الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ يَسْعَى تُورُّهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ • يَوْمٌ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُوهُنَا نَقْتَشِسُ مِنْ تُورِكُمْ<sup>(١)</sup>. وبالتالي: إذا لم يتخلل هذا النور الهداية في متن وباطن الإنسان بحيث يضيء له طريق التكامل، فيبقى الإنسان متخبطاً تائناً في طريق الضلال سائراً بخطوات غير ثابتة واصلاً في النهاية إلى الملاك وهذه الحقيقة نلمسها في كلام جليل للإمام الكاظم عليه السلام: «من لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة يبصرها ويجد حقيقتها في قلبه»<sup>(٢)</sup>.

٤- الفرق بين المعرفة العقلية والقلبية: تفرق المعرفة العقلية عن المعرفة القلبية في أنها معرفة تخضع إلى عملية التعليم والتعلم، والدرس والدراسة، فيما لا تخضع المعرفة القلبية إلى كل ذلك، بل تمثل نوع إدراك مستقيمة للحقائق بلا واسطة تصل إليه عن طريق السير والسلوك. والأولى أداتها العقل ومن سُنْخ العلم الحصولي والاكتسابي، والثانية أداتها القلب ومن سُنْخ العلم الشهودي، ونور يفيضه الله تعالى على قلب الإنسان، وبالتالي: من

(١) الحديث: ١٣ - ١٢.

(٢) أصول الكافي ١: ١٨.

الممكِن أن يكون عالم كبير أو فيلسوف عظيم خالياً من النور، فيما تجد أوس القرني الجمال وأبا ذر الأمي متشبعين القلب به. يقول الإمام الصادق عليه السلام مخاطباً عنوان البصري: «ليس العلم بالتعلم، إنما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه»، وهذا الكلام النوراني يشير إلى ما في الآية المباركة: «... يَهْدِي اللَّهُ لِنُورٍ مَّن يَشَاءُ»<sup>(١)</sup>، وإلى قول النبي الأعظم عليه السلام: «... ومن زهد فيها فقصر فيها أمله أعطاه الله علمًا بغير تعلم، وهدى بغير هداية وذهب عنه العماء وجعله بصيراً...»<sup>(٢)</sup>.

ويقول السيد الطباطبائي ت في الميزان الشريف في ذيل الآية المباركة ٢٢ من سورة الأنعام: «وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ»: «المقصود من النور هنا العلم المتولد عن الإيمان، لا العلم الحاصل من التعليم والتعلم»<sup>(٣)</sup>، وهذا ما أشار إليه الرسول الكريم صلوات الله عليه وآله وسلامه في قوله: «ما أخلص عبد الله أربعين صباحاً إلاً جرت ينابيع الحكمة

(١) النور: ٣٥.

(٢) بحار الانوار ٧٤: ١٦٣.

(٣) الميزان ٧: ٣٣٩.

من قلبه على لسانه<sup>(١)</sup>، وإلى ما قاله الإمام الصادق عليه السلام: «فإن أردت العلم فاطلب في نفسك حقيقة العبودية»<sup>(٢)</sup>. والعرفاء حددوا - اقتباساً واستلهاماً من هذه التعاليم والبيانات النورانية الإلهية - طرق «السير والسلوك» وعينوا مراحل الصعود ومراتي الزلفي للوصول إلى هذه المعارف والإلهامات والإشارات القلبية، مثل: مرحلة اليقظة، التوبة، الحاسبة، التفكير، التذكر، الاعتصام الانقطاع، الرياضة، قتل النفس، السماع ودرك اللطائف وما شابه ذلك.

**٥- تأثير تزكية النفس في المعرفة العلمية والفلسفية:** أشرنا في الفقرة السابقة بنصوص من القرآن والسنّة إلى تأثير تزكية النفس في كسب المعارف في القرآن والسنّة، والآن نشير إلى تأثيرها في نيل وكسب المعارف العلمية والفلسفية، فقد يثار في البين السؤال التالي: ما هي العلاقة الموجودة بين تزكية النفس والمعرفة؟ وكيف تؤثر تزكية النفس وتطهير الباطن الإنساني بصفتها من

(١) بحار الانوار ٧: ٢٤٢.

(٢) بحار الانوار ١: ٢٢٥.

الفضائل الأخلاقية ومقوله العمل في أداة العقل وملكة الحكم في الإنسان، بحيث يفضي إنسان بالإنسان إلى كسب ونيل سلسلة معارف علمية وفلسفية لا تزال إلاً بالرياضية وصفاء القلب؟

وللأستاذ المطهرى ~~لكل~~ بحث في هذا الموضوع يشكل إجابة على هذا التساؤل نورد هنا خلاصته: «من الحالات والقوى التي تؤثر في عقل الإنسان، يعني في عقله العملي، طغيان الهوى والهوس والمطامع والاحساسات المثيرة للعناد والتعصّب وما شابه ذلك وذلك لأنَّ منطقة العقل العملي بصفتها مرتبطة بعمل الإنسان هي نفس منطقة الاحساسات والشهوات. وإذا خرجت هذه الأمور عن حد الاعتدال وخضع لها الإنسان ولم يسيطر عليها، أملت أوامرها في مقابل أوامر العقل، وصاحت ورفعت صوتها أمام العقل والوجودان، وشوشت نداء العقل ولوثت مصباحه، مما يفضي بالإنسان إلى عدم سماع نداء العقل المنطفئ نوره».

الحاصل: إنَّ الإنسان بصفته ينطوي على قوى معنوية متضادة ومتزاوجة تؤثر بعضها في بعض إلى درجة انطفاء آثار بعضها مثل تضاد الهوى والهوس مع القوة العقلية، يحتاج إلى مملكة التقوى والطهارة القلبية تمثل وظيفتها في طرد ونفي هذه القوى الخبيثة

كي يخلص العقل من شراكها وحبالها. فبناءً على هذا: أن التقوى تؤثر في تفكير الإنسان ومعرفته، بدفع الموانع المذكورة التي تعين العقل في عمله بحيث تحرره وتنقذه من أن يقع في شراكها وحبالها. وبالتالي: يسير نحو باب السلامة:... فأبان له الطريق وسلك به السبيل فتدافعته الأبواب إلى باب السلامة، و﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُّلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ﴾<sup>(١)</sup>.

(١) الأنعام: ١٦.



# **قيمة المعرفة**



МОНГОЛИЯ НАЦИОНАЛНЫЙ БАНК

## ١ - قيمة المعرفة مسألة أساسية:

ما تهدف إليه المعرفة ويمثل ضالتها الأساسية هو الجواب عن التساؤلات التالية: هل يمكن لنا الوصول إلى الحقيقة والواقع؟ وهل يطابق ما أدركناه الواقع كما هو في نفسه؟ وبعبارة أخرى: هل معارفنا تنطوي على قيمة معرفية أم لا؟ وإذا أمكن ذلك فما هو الطريق الموصى إلى الواقع؟ وما هو المعيار الذي تميّز به المعرفة الواقعية عن المعرفة غير الواقعية؟ فكل هذه التساؤلات تصب في حقل «قيمة المعرفة» التي تعد من أساسيات البحوث المعرفية، إذ بها نستطيع أن نفصل بين المثالية والسفسطائية (Sophisme) وبين اليقينية (Dogmatisme) التي بناها أفلاطون وأرسطو وأتباعه من اليونانيين والحكماء المسلمين وديكارت ولايب نيتس وشريحة من فلاسفة أوروبا المعاصرین ومدرسة الشكاين (Seuptisisme) التي ظهرت من جديد في الغرب<sup>(١)</sup>. الداعي إلى إثارة هذه المباحث

وطرح مثل هذه التساؤلات هو أننا نعلم بأنَّ إدراكاتنا في الجملة ليست مطابقة للواقع، وأنها ليست كلها خطأً ومخالفة للواقع، بل بعضها حقيقيٌ مطابق للواقع وبعضها غير حقيقيٌ خالف للواقع، مما يدفعنا إلى البحث عن معيارٍ أو ضابطٍ لتشخيص الحقيقى منها عن غير الحقيقي. فعندنا مسائلتان في الواقع: الأولى: ما هي المعرفة الحقيقة (تعريف المعرفة)؟، الثانية: ما هو المعيار الذي نفرز بموجبه المعرفة الكاذبة عن المعرفة الصادقة؟ وتطرح المسألة الأولى تحت عنوان «ملاك المعرفة» وتطرح المسألة الثانية تحت عنوان «معيار المعرفة».

ذكرنا في ما سلف من البحوث أنَّ الإنسان يمكن له أن يلمس الحقيقة لــاً مستقيماً، وهذا ما يسمى في عرف الفلاسفة بالعلم الحضوري أو الشهودي، فالواقع في هذا النوع من العلم حاضر عند المدرك، وبالتالي: لا يتصور فيه الخطأ والاشتباه. ولكن باعتبار أنَّ العلم الحضوري قليل الموارد حيث لا يتجاوز بعض المصادر، ولا يلبي احتياجات الإنسان المعرفية، فستنكرَ بحثنا أكثر على العلم الحضوري وبيان أقسامه ودور الحس والعقل في هذا

المجال. وباعتبار أنَّ الكشف عن الواقعيات مُخصصة بالقضايا والتصديقات، فمن الطبيعي أن ينصب اهتمامنا على التصدِّقات بالدرجة الأولى بصفتها تمحكي عن الواقع، وعلى التصورات بالدرجة الثانية وإن كان البحث عنها مهمًّا أيضًا بصفتها شرطًا لتحقُّق التصدِّقات ومقدمة لها.

## ٢ - ملأك المعرفة:

ذكرنا في البحوث السالفة أنَّ مبحث «قيمة المعرفة» يثار في صورة ما إذا كان هناك واسطة بين العالم ومتصل العلم (العلوم) وأنَّ العلم غير المعلوم. وبعبارة ثانية: أنَّ مسألة «قيمة المعرفة» تتمثل في سؤال مفاده: هل الصورة الذهنية (الواسطة) مطابقة للواقع أم لا؟ وهذا لا يتصور إلا في العلم الحصولي، ولا معنى لهذا السؤال إذا كان العالم يعلم بالوجود العيني للمعلوم. وبالتالي: لا تثار في العلم الحضوري مسألة المطابقة أو عدم المطابقة، إذ لا ثانية هناك حتى يكون عندنا مطابق (بالكسر) ومطابق (بالفتح).

سؤال: لماذا ننعت الإدراكات الحضورية بكونها حقيقة ونقول: الإدراكات الحضورية تمام الحقيقة ومطابقة للواقع؟ الجواب:

ثمة نوع تسامح وتوسعة في مفهوم الحقيقة، فحينما نقول: العلوم الحضورية حقيقة نعني به: أنها لا تقبل الخطأ، ولا نعني: أنها مطابقة للواقع.

ومن هنا يتضح «تعريف الحقيقة» وهو: «الصورة العلمية المطابقة للواقع التي تحكيه»<sup>(١)</sup>، والمراد من الواقع هو واقعية كل شيء في ظرف نفسه، الذي هو أعم من الذهن والخارج بقطع النظر عن درك المدرك<sup>(٢)</sup>.

### ٣ - نظريات في تعريف الحقيقة:

١-٣: النظرية الذرائعة<sup>(٣)</sup>: يقول ولIAM جيمس أحد مؤسسي المدرسة الذرائعة: «الحقيقة هي الفكر النافع في حياة الإنسان العملية»<sup>(٤)</sup>، فالحقيقة في نظر ولIAM جيمس ترافق «المفعة»، فكون

---

(١) الاسفار ١: ٨٩، إميات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل الثامن.

(٢) الاسفار ١: ٣٣٦، كشف المراد : المقدمة الأولى، المسألة السابعة والثلاثون:

.٤٣

.Pragmatisme (٥)

(٤) الميتافيزيقا: ٣٥٧.

هذا حقاً يعني كونه نافعاً وليس كونه مطابقاً للواقع. وهذا غير قولنا: ما هو حقيقة هو نافع بصفتنا نتكلم هنا عن أثر الحقيقة لا عن معناها وتعريفها<sup>(١)</sup>. وهذه النظرية تشبه ما تراث الفلسفة التحليلية، فإنها تقول: يجب السعي نحو ما يترتب على النظرية منفائدة في مقام العمل وإلى أي حد هي فاعلة. ويمكننا تلخيص نظريةهم في هذه المقوله: «لا تبحث عن معنى القضية، ابحث عما يفيدك من استعمالها وتطبيقاتها»، يقول بار بور: «الفلسفة التحليلية نظرها في الغالب استخدامي وظيفي؛ يعني: أنها تعتقد أن النظريات مفيدة وليس مطابقة للواقع»<sup>(٢)</sup>.

٣-٢: نقد وتحقيق: يرد على هذه النظرية عدة انتقادات:

٣-٢-١: النقد الأول: هذه النظرية لا تصلح كحل للسؤال الذي طرحناه في بحث «قيمة المعرفة»، فالإشكالية الأساسية تتمثل في أننا نريد معرفة هل ما أدركناه مطابق للواقع أم لا؟ أي: هل هذه المعرفة التي لها فائدة عملية مطابقة للواقع أم لا؟ فالسؤال الأصلي

(١) الميتافيزيقا: ٣٥٧، فلسفتنا: ١٧٤.

(٢) العلم والدين: ١٥٣.

باقٍ على حاله، وبيانهم يمثل فراراً من الجواب الأساسي في حقل نظرية المعرفة. فلخلاف لا يمكن في لفظ «الحقيقة»، بل في خاصية الكاشفية عن الواقع والمطابقة معه. ومضافاً إلى ذلك: إنَّ هذا التعريف تعريف باللازم الأخص، وهو كونها مفيدة، فالتعريف ليس جاماً، كما لو عرَّفنا الإنسان بأنه «صاحب عالم» فإنه ليس تعريفاً لحقيقة الإنسان بل تعريف بلازمه الأخص.

٢-٢-٣: النقد الثاني: يلف كلمتي «مفيدة» و«نافع» الإبهام والغموض؛ إذ تجليا في أحكاء مختلفة من المصادر، فما المقصود منهما، فهل المقصود المنفعة الفردية أو المنفعة الجماعية؟ وإذا كان المقصود المنفعة الجماعية فهل تشمل تمام النوع الإنساني أو فقط جماعة خاصة؟ إذ المنافع والمصالح لكل فرد وجماعة دائمًا في حالة تغير وتبدل. وبالتالي: تكون الحقيقة متغيرة ومتبدلة، فما هو مفيد ونافع لفرد فهو حقيقة، وما هو غير مفيد ونافع لفرد آخر فهو خطأ، وفي النتيجة نسقط في المرج والمرج المعرفي حيث تفسر الحقيقة وفق المصالح والمنافع الشخصية ولا يلتفت إلى مصالح ومنافع الآخرين. وإذا كان المقصود منافع ومصالح لنوع الإنسان بصفة عامة، فيبقى

الإشكال قائماً على اعتبار أنَّ المصالح والمنافع تتغير مع تغيير الزمان فما هو عند جيل مصلحة هو عند جيل آخر مفسدة، كالاستفادة من النفط مثلاً فإنَّها مصلحة للجيل الحاضر وليس مصلحة للجيل القادم، فما هو الملاك الصحيح لتشخيص المصلحة والمنفعة؟ هل هو الجيل الحاضر أو الجيل القادم؟ وعلى هذا: لا يمكن التيقن من أية حقيقة، ولا يمكن لوليم جيمس إثبات نظرياته ولا يمكن له أن يضمن لها البقاء.

٣-٢-٣: النقد الثالث: تغيير هذه النظرية أن يصدق الإنسان بشيء ينطوي على فائدة عملية ولو خالفة الواقع، في حين أنَّ ترتيب منفعة عملية على شيء من الأشياء لا يكفي في التصديق المعرفي به؛ إذ المعرفة ليست نشاطاً خارجياً، بحيث إذا علم الإنسان بفائدة عملية يتحرك نحوها وإنَّ لا يتحرك، بل أنَّ التصديق بمفردة معرفية يحتاج إلى مطابقتها للواقع.

والطريف أنَّ أصحاب هذه النظرية قد وقعوا في نفس الفخ الذي أرادوا التخلص منه، وهو فخ الشكاك والمثالية؛ إذ أنهم أعطوا للحقيقة معنى عملياً وعروها عن حيويتها الأساسية

(الكافشية)، وأصبغوا عليها فقط اسم الحقيقة<sup>(١)</sup>، في حين أنَّ النزاع لا ينصب على لفظ الحقيقة بل ينصب على نفس خاصيَّة الكافشية عن الواقع ومطابقتها معه.

٤-٢-٣: النقد الرابع: يقول المفكِّر الفرنسي بول فولكيه في كتابه «الفلسفة العامة»: يستلزم من إثبات نظرية أصلَّة العمل كجميع نظريات الشكاك نفيها؛ مما يعني أنَّها تنطوي على تناقض منطقِي، لأنَّ القول «أنَّ الحقيقة هي الفائدة» يستلزم القول بأنَّ ثمة شيء يمثل الحقيقة مطلقاً (أي: الحق مفيد). وهذا يشبه المقولَة التي فحواها: «لا يجب التصديق بشيء مطلقاً» إذ أنَّها تمثل نوع تصديق وحكم، فنظرية أصلَّة العمل التي تنفي أي حقيقة غير حقيقة العمل نفسها قضية تمثل حقيقة كلية ونظريَّة، فإذا كانت المعرفة تساوِق الفائدة العمليَّة فهذه القضية نفسها باطلة.

٣-٣: نظرية آكوسْت كُنْت<sup>(٢)</sup>: تمثل هذه النظرية في أنَّ الحقيقة ما اتفق عليه الناس في عصر ما. ويقول فلسين شاله في كتابه

(١) الميتافيزيقا: ٦٠ و٣٥٩، فلسفتنا: ١٧٥ - ١٧٦، أصول الفلسفة ١: ٩٨.

.Auguste Conte (٢)

«الفلسفة العلمية» في فصل «قيمة وحدود العلم»: الوصف البارز للحقيقة هو وفاق جميع الأفكار في ذهن الفرد وتتوافق جميع أذهان أفراد المجتمع الإنساني الحاصلة في زمان واحد والحقيقة للوحدة المعنوية. وهذه النظرية تشبه نظرية أهل السنة في الإجماع القائلة بأنه يكفي اتفاق فقهاء الإسلام في زمان ما على حلية شيء ما أو حرمه ، لاتصال ذلك الشيء بالحرمة أو الحلية؛ وبعبارة أخرى: أن نفس هذا الاتفاق يمثل الحقيقة، وإذا اتفق علماء آخرون على رأي آخر يمثل هو كذلك تمام الحقيقة<sup>(١)</sup>.

#### ٤-٣: نقد وتحقيق:

٤-١: النقد الأول: يبرد على هذه النظرية نفس الإبراد السابق أي أنها لم تشخص الداء الواقعي في المعرفة، ولم تجنب عن السؤال الأساس. والإشكال على هذه النظرية هو: هل ما اتفق عليه الناس يطابق الواقع أم لا؟ فإن إشكالاتنا الأساسية على السفسطائيين تختزل في السؤال السابق أي: هل تطابق إدراكاتنا وعلومنا الواقع أم لا؟ وأنتم بهذا التعريف أفرغتم الحقيقة من

(١) ومن تبني هذه النظرية المفكر الفرنسي F.Shaler، الميتافيزيقا: ٣٦٤، أصول

مضمونها المعرفي المتمثل في الكاشفية عن الواقع، وركزت فقط على وفاق الناس كملاك للحقيقة، الذي يمثل صورة جديدة من الشكاكيّة.

وإذا كان وفاق الناس ملاكاً للحقيقة فما كان يعتقد الناس من قديم الزمان إلى سين قليلة من «دوران الشمس حول الأرض» هو حق، وما يعتقدونه الآن من «دوران الأرض حول الشمس» هو حق كذلك، في حين أنَّ الحقيقة لا يمكن أن تتلون بلونين متناقضين فما نعتقد يكون مستقلاً عن كياننا فإذا طابق الواقع فهو الحقيقة وإذا خالفه فهو البطلان. والطريف: أنَّ نفس هذه النظريّة: «الحقيقة هي ما اتفق عليه الناس» لم تُخض باتفاق عموم الناس فهي في ضوء هذا المعيار نظرية بعيدة عن الحقيقة<sup>(١)</sup>.

٣-٤-٢: النقد الثاني: إذا ابنتقت من شخصين في زمان واحد نظريتان متباديتان في ما يتصل بمسألة واحدة، فماذا لختار؟ فإذا انتخبا النظريتين فهو جمع بين النقيضين، وإذا رددنا النظريتين فهو ارتفاع النقيضين، وإذا انتخبا واحدة من النظريتين فنحتاج إلى

---

(١) أصول الفلسفة ١: ١٩، شرح المنظومة المبسوط ٢: ٣٧.

معيار في ذلك وإنما يلزم الترجيح بلا مرجع، وقبول الناس لا يمكن أن يشكل المعيار المطلوب.

٣-٤: النقد الثالث: يقول بل فولكيه: «كون عقيدة ما حقيقة هي علة عموميتها، وليس عموميتها هي العلة في كونها حقيقة؛ وبعبارة أخرى: الشيء يقبل لدى العموم لكونه حقيقة وليس لكونه مقبول لدى العموم هو حقيقة»<sup>(١)</sup>. وكم من عقيدة أو فكرة نالت القبول من الناس وليس لها شيء من الحقيقة.

٣-٥: نظرية النسبية<sup>(٢)</sup>: تمثل الحقيقة لدى النسبة في الإدراك المنبع من احتكاك الجهاز الإدراكي بالعالم الخارجي، فالمعرفة الإنسانية عندهم هي نتاج القوى العصبية والشيء الخارجي؛ بمعنى: أن الحقيقة تمثل في عكس العمل الناشئ من تأثير قوة إدراكنا بالشيء الخارجي. مثلاً: إذا رأى شخص شيئاً يحمل لوناً أصفر، وشخص آخر بصفته مبتلياً بمرض ما يرى الشيء نفسه بلون أسود، فيصبح كل إدراك حقيقة في حد ذاته، فلا معنى

(١) الميتافيزيقا: ٣٦٥ - ٣٦٦.

(٢) Relativite

للمطابقة وعدم المطابقة مع الواقع باعتبار أنه لا يوجد في البين ملاك للمطابقة، بل الملاك هو مقتضى الطبيعة الذهنية وقوى الإدراك، وهذه عين النسبية في حقل المعرفة<sup>(١)</sup>.

### ٦-٣: نقد وتحقيق:

٦-١: النقد الأول: لم تأت هذه المدرسة بشيء جديد، فإن من أدلة بيرهون الشكاك المشهور على مدعياته اختلاف أجهزة الإنسان الإدراكي واختلاف الأفراد في كيفية الإدراك، حيث استخلص من هذا التفاوت والاختلاف بطلان وانتفاء أصل الإدراك، فيما استخلص أنصار النسبية نسبية الإدراك، وقالوا: إن الإدراكات حقيقة لكنها متفاوتة بالنسبة إلى الأفراد. ولا معنى لهذه النسبية؛ على اعتبار أن الحقيقة واحدة في ذاتها، فإن الجسم السابق إما أصفر وإما أسود أو لا ذا ولا ذاك، أما كونه يحمل اللونين فهذا غير معقول. فاللاقى بكم أن تقولوا مثل الشكاكين: «لا نعلم هل أن معرفتنا حقيقة أم لا؟» بصفتكم جزمين ترفضون مذهب الشكاكين<sup>(٢)</sup>، لا أن تقولوا: «إن معرفتنا حقيقة لكنها نسبية».

(١) فلسفتنا: ١٤٣ - ١٤٢، أصول الفلسفة ١: ٩٨، ١١١، ١١٤، مسألة المعرفة: ١٨١.

(٢) أصول الفلسفة ١: ١١٢، مسألة المعرفة: ٢٠١ - ٢٠٢.

مضافاً إلى ذلك: أنكم مثل الشكاكين أفرغتم الحقيقة من خاصيتها الأساسية وهي الكاشفية عن الواقع، وطرحتم ملائكة آخر للحقيقة أقرب إلى المثالية، مع العلم أنَّ دعوانا مع الشكاك والمثاليين – كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق – تختصر في سؤال أساس هو هل أنَّ إدراكاتنا كاشفة عن الواقع أم لا ؟ وبأي مقدار تكشف عن الواقع أو لا تكشف ؟ والحق أنَّ الحقيقة موجودة قبل (قبلية رتبية) جهاز الإدراك أدركها أو لم يدركها.

٢-٦-٣: النقد الثاني: تنطوي نظريتكم (كل الحقائق نسبية) على تناقض منطقي؛ على اعتبار أنَّ الحكم المستفاد منها يشملها كذلك، فهي إما حقيقة نسبية فلا تنھض حجة على الغير، وإذا سلمنا أنَّه حجة فهو مطلق في حين كونه نسبياً، الأمر الذي يخالف أصل النظرية، وإنما أنَّ هذه النظرية تمثل حقيقة مطلقة وبالتالي قد اعترفتم بحقيقة مطلقة ويکفي هذا في نقض نظريتكم.

٢-٦-٣: النقد الثالث: إنَّ أصل النظرية يتنبئ على فرضية قبلية تمثل في أنَّ حقيقة الإدراك مادية؛ فإنهم يعتقدون أنَّ المعرفة نتاج مادي ينشأ من تأثير جهاز الإدراك بالحيط الخارجي، وقد أبطلنا هذا الزعم في بحث «تجدد المعرفة» بأدلة متعددة.

#### ٤ - معيار المعرفة:

تناول في هذه الفقرة الإجابة عن سؤال مفاده: ما هو مقياس أو معيار تشخيص الحقيقة عن الخطأ؟ طرحت عدة نظريات للإجابة عن السؤال نعرض لها فيما يلي:

##### ٤-١: نظرية ديكارت:

تتمثل نظرية الفيلسوف الفرنسي الكبير في أنَّ معيار المعرفة هو الأوضاعية، والقضايا الحقيقة هي التي تستنتج من البديهيات بشكل صريح<sup>(١)</sup>، وهذه البديهيات مغروسة في العقل الإنساني في أول نشاته جعلها الله تعالى في فطرة الإنسان<sup>(٢)</sup>. والسبب في اتكاء

(١) الفلسفة والفيزياء: ٦٤.

(٢) يقسم ديكارت تصورات الإنسان إلى ثلاثة أقسام: أ- الصور الذهنية التي يتلقاها الإنسان من العالم الخارجي، ويسميها: الصور العارضة، من قبيل: صورة الحرارة أو الحلاوة أو الأهرار... ب- الصور التي تصنعها قوة الخيال في الذهن بمساعدة الصور العارضة، ويسميها: الصور الجمولة، نظير: الفرس ذو الأجنحة وما شابه ذلك، ج- الصور الفطرية التي يدركها العقل بالبداهة، من قبيل: الكلية، والمفاهيم الرياضية مثل الخط النقطة وما شابه ذلك، والصور

ديكارت على البديهيات الفطرية، هو أنه لو أخطأنا يلزم أن يكون الله تعالى خادعاً للإنسان<sup>(١)</sup>: «إذا كان الأمر البديهي يقبل الخطأ فيعني هذا أنَّ الله تعالى يخدعنا، وبما أنَّ هذا لا يليق بكماله تعالى فيتحقق لنا أن نعتمد على البديهيات ووضوحها ومتانتها»<sup>(٢)</sup>. ويقول أيضاً: «... ما أصلناه كقاعدة وهو: «كل ما ندركه بوضوح هو حقيقي»، لا يوصف باليقين إلا لأنَّ الله تعالى موجود في غاية الكمال، وما لدينا هو منه تعالى... وأما إذا لم نعلم أنَّ ما هو متحقق في وجودنا من حقيقة أو واقعية ناشئ من وجود كامل ولا متناهي فلا نطمئن إلى أنَّ تصوراتنا مهما كانت واضحة تمثل كمال الحقيقة بأي دليل كان»<sup>(٣)</sup>. ويرى أيضاً: «إنَّ إرادة الله تعالى هي التي حققت الحقيقة، ولو تعلقت مشية الله تعالى بالأمور بصورة أخرى لكان



الفطرية هي الوحيدة التي تسم باليقينية والتي لها قيمة معرفية. راجع التأملات الفرع الثالث، الفلسفة الكلية لبل فولكيه: ٢٠٢.

(١) تأملات، القسم الخامس.

(٢) الميتافيزيقا: ٢٠٤.

(٣) مقالة في المنهج لديكارت: ٢٥١ - ٢٥٢.

ذهبنا وبقي الأشياء تابعة لأصول ومبادئ أخرى، وما هو بديهي في نظرنا يصحى عالاً وغير معقول»<sup>(١)</sup>.

#### ٤-٢: نقد وتحقيق:

٤-٢-١: النقد الأول: تنطوي نظرية ديكارت على الدور الصربيع؛ إذ أنه جعل البداهة هي ملاك الحقيقة وارتکز في إثبات ذلك على الله تعالى بصفته كمالاً مطلقاً، والكمال المطلق لا يخدع مخلوقاته<sup>(٢)</sup>، وارتکز في استدلاله على وجود الله تعالى وكماله على البديهيات<sup>(٣)</sup>.

٤-٢-٢: النقد الثاني: نظريته القائلة أن كل إنسان يولد وفي فطرته مجموعة مفاهيم بديهية فعلية، باطلة بالوجودان؛ لأنَّه لم ير طفلاً من الأطفال ولد وهو يحوي على مجموعة مفاهيم فطرية، بل إنَّ الإنسان يكتسب مع مرور الزمان المفاهيم وفقاً لآليات خاصة<sup>(٤)</sup>.

(١) الميتافيزيقا: ٢٠٤.

(٢) مقالة في النهج لديكارت.

(٣) الميتافيزيقا: ٢٠٤.

(٤) نفس المصدر: ٢٠٦.

٤-٣-٢: النقد الثالث: إنَّ مقولَة ديكارت: «إِنَّ إِرَادَةَ اللهِ تَعَالَى هِيَ الَّتِي حَقَّتِ الْحَقِيقَةُ، وَلَوْ تَعْلَقَتِ مُشَبَّهَةُ اللهِ تَعَالَى بِالْأَمْوَارِ بِصُورَةً أُخْرَى لَكَانَ ذَهَنُنَا وَبَاقِيَ الْأَشْيَاءُ تابِعَةً لِأَصْوَلِ وَمُبَادِيِّهِ أُخْرَى، وَمَا هُوَ بِدِيهِي فِي نَظَرِنَا يَضْحِي عَالَّاً وَغَيْرَ مَعْقُولٍ»<sup>(١)</sup> أَوْلَأَ:

تفضي بنا هذه المقولَة إِلَى نَسْبَةِ الْمَعْرِفَةِ، الْأَمْرُ الَّذِي يَنْبَغِي نَظَرِيَّةُ نَفْسِ دِيكارتِ فِي يَقِينِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ؛ إِذَا الْحَقِيقَةُ وَالْإِدْرَاكُ يَتَبعُانِ وَيَتَعَلَّقُانِ بِإِرَادَةِ اللهِ تَعَالَى. وَثَانِيَاً: إِذَا كَانَ مَا يَقُولُهُ دِيكارتُ مِنْ أَنَّ مَعْرِفَتَنَا تَتَبعُ نَوْعَ الْخَلْقَةِ الَّتِي خَلَقَنَا عَلَيْهَا اللهُ تَعَالَى فَإِذَا تَغَيَّرَتْ فَتَتَغَيَّرُ نَوْعَيْهِ إِدْرَاكَاتِنَا، كَمَا يَذَكُرُ ذَلِكُ فِي رِسَالَتِهِ إِلَى مَرْسَنْ: «الْحَقَائِقُ الْرِّياضِيَّةُ الَّتِي تَعْدُونَهَا أَزْلِيَّةً وَأَبْدِيَّةً مِنْ جَعْلِ اللهِ تَعَالَى، وَهِيَ خَاصَّةٌ مُثُلِّهِ جَمِيعَ الْمَخْلوقَاتِ لِلهِ تَعَالَى، فَإِذَا تَغَيَّرَتْ إِرَادَةُ اللهِ تَعَالَى فَتَتَغَيَّرُ هِيَ أَيْضًا مَعْهَا»<sup>(٢)</sup>، فَلَا يَبْقَى مَعْنَى لِقِيمَةِ الْمَعْرِفَةِ، بِاعتِبَارِ أَنَّنَا نَسْعَى فِي بَحْثِ قِيمَةِ الْمَعْرِفَةِ إِلَى مَعْرِفَةِ مَلِّ مَا عَلِمْنَا يَطْابِقُ الْوَاقِعَ أَمْ لَا؟

(١) رسالة ديكارت إلى مرسن في ١٥ أبريل ١٦٣٠ م من الميتافيزيقا لبول فولكيه:

.٢٠٤

(٢) نفس المصدر: .٢٠٤

وهذا لا ارتباط له بنوع الخلقة التي خلقنا عليها. وعلى هذا: إن الله تعالى أفضى علينا فقط العقل وقدرة الإدراك، ولم يفض علينا لون الإدراك بل حصلنا على هذا اللون من تعاطينا مع الواقع وإدراكتنا له، وما ندركه بما أفضى علينا يدركه مخلوق آخر شاركتنا في نوع الخلقة أو لم يشاركتنا (الجن أو الملائكة). فما طرحة الفيلسوف ديكارت كمعيار للمعرفة لا يفيدها ولا يجيبنا عن السؤال الذي طرحناه في باب «قيمة المعرفة»<sup>(١)</sup>.

٤-٤: النقد الرابع: نفس مفهوم الوضوح والبداءة الديكارتيين اللذين طرحوها كملاك للحقيقة لا يخلوان من إبهام وغموض، كما تقطن لذلك ديكارت نفسه: «لكن يبقى في البين إشكال، وهو: ما هو الشيء الذي يجعلنا نعلم ما هو واضح»<sup>(٢)</sup>.

#### ٣-٤: نظرية كانت:

٤-٣-١: تقسيمات العلوم: يقسم الفيلسوف كانت العلوم العقلية إلى ثلاثة أقسام: أ- العلوم الرياضية، ب- العلوم الطبيعية

(١) الميتافيزيقا: ٢٠٤ - ٢٠٥، تعليم الفلسفة ١: ٢٢٠.

(٢) مقالة في المهج: ٢٤٦ - ٢٤٧.

جـ- الفلسفية الأولى (الميتافيزيقا)، وله نظريات في قيمة هذه العلوم الثلاثة. ويقسم الأحكام العقلية بدوأ إلى طائفتين: ١- الأحكام التحليلية، ٢- الأحكام التركيبية، وتمثل الأحكام التحليلية في أنَّ المحمول مستخرج ومستل من تحليل الموضوع نفسه، فمثلاً: مفهوم «له زوايا ثلات» مستخرجة من مفهوم المثلث نفسه ، أو أنَّ الجسم له أبعاد ثلاثة مستخرجة من مفهوم الجسم نفسه. وبالتالي: إنَّ القضايا التحليلية لا تتحفنا بمعرفة جديدة بل تزيدنا توضيحاً وشرحًا لموضوعها، وأما في القضايا التركيبية فإنَّ المحمول لا يستخرج من تحليل الموضوع نفسه ، بل أنه أمر زائد عن الموضوع ويزيدنا معرفة حين عروضه على الموضوع، مثل: الجسم له وزن، فإنَّ مفهوم الوزن لا يحصل عليه من تحليل مفهوم الجسم بل يمثل معرفة زائدة على معرفة الجسم<sup>(١)</sup>. ثم يقسم القضية التركيبية إلى قسمين آخرين: ١- القضايا التركيبية القبلية: وهي قضايا لا يحصل عليها من خلال التجربة، مثل: الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين، ٢-

(١) في الحمل الأولى إما يشكل نفس الموضوع وإما تفسيراً له، مثل، على علي، أو الإنسان حيوان ناطق، وفي الحمل الشائع يحصل على معلوم جديد من قبيل الإنسان متكملاً، الاسفار ١: ٢٩١ - ٢٩٢.

القضايا التركيبية البعديّة: وهي قضايا نحصل عليها ببركة التجربة مثل: الهواء له وزن<sup>(١)</sup>.

٤-٣-٢: النظريّة الرياضيّة لدى كانت: يرى الفيلسوف كانت أنَّ العلوم الرياضيّة يقينيّة مطلقاً، والسر في ذلك أنَّ موضوع هذا العلم (الزمان والمكان) مخلوق للذهن، نابع من فطرة الإنسان، ولا علاقـة لهـ معـ العالمـ الخارجيـ (أيـ: ليسـ حقيقةـ تجـربـيـةـ). والأحكـامـ التيـ تـعرـضـ مـوـضـوعـ الـرـياـضـيـاتـ أحـكـامـ تـركـيـبـيـةـ قبلـةـ وـماـ قـبـلـ التجـربـةـ، لاـ يـعـتـرـيهـ الـخـطـأـ وـالـاشـتـباـهـ<sup>(٢)</sup>. ولو كانت موضوعـاتـ الـرـياـضـيـاتـ لـيـسـ نـاـشـئـةـ مـنـ فـطـرـةـ الإـنـسـانـ، بلـ أـدـرـكـهاـ العـقـلـ مـنـ خـلـالـ التجـربـةـ لـكـانـتـ لهاـ مـثـلـ مـوـضـوعـاتـ الـعـلـومـ الطـبـيـعـيـةـ مـرـحلـاتـ: الأولىـ: وجودـ الشـيـءـ فـيـ نـفـسـ (الـخـارـجـ)، وـالـثـانـيـةـ: وجودـ الشـيـءـ فـيـ إـدـرـاكـناـ (الـذـهـنـ)، وـحـيـنـئـذـ يـشـورـ الشـكـ التـالـيـ: مـنـ أـينـ نـعـلـمـ أنـ وجودـ الشـيـءـ فـيـ ذـاـتـهـ عـيـنـ وجودـ الشـيـءـ فـيـ إـدـرـاكـناـ؟ لـعـلـ ماـ هوـ مـوـجـودـ فـيـ إـدـرـاكـناـ غـيـرـ مـاـ هـوـ فـيـ ذـاـتـهـ؟ وـبـاعـتـبـارـ أنـ مـوـضـوعـاتـ

(١) التمهيدات: ٩٧ - ٩٨.

(٢) نفس المصدر: ٩٦.

الرياضيات وجودات ذهنية (الشيء في إدراكنا) وليس أشياء في ذاتها (أمور خارجية)، فهي حقائق ما قبل التجربة لا يعتريها الشك والتردد<sup>(١)</sup>.

### ٤-٣-٣: نظرية كانت في العلوم الطبيعية:

يرى الفيلسوف كانت أنَّ الذهن البشري لا يستطيع إدراك ذوات الأشياء، بل يمكنه فقط إدراك ظواهر الأشياء، وبعبارة أخرى: الذهن يستطيع إدراك الشيء في الذهن<sup>(٢)</sup> ويعجز عن إدراك الشيء في ذاته<sup>(٣)</sup>؛ ذلك لأنَّ الشيء القابل للإدراك هو ظواهر الأشياء لا الأشياء نفسها . ومن هنا ندرك أنَّ كانت لا ينفي ذوات الأشياء بل يرى أنها غير قابلة للإدراك، ويرى أنَّ المعرفة تتربّب من صورة تنتهي إلى عالم الذهن ومن مادة تنتهي إلى عالم الخارج، حيث تأخذ الحواس مواد أولية للمعرفة من الخارج، فاقدة للخصوصيات من صورة وتعين وتشخص، ثم يصبُّها الذهن في ظرف الزمان والمكان

(١) كليات الفلسفة: ٣٣٥.

(٢) Noumene .. Phenomene.

(٣) الميتافيزيقا: ٢٢٣ - ٢٢٤.

بصفتها قالبين ذهنيين، مما يجعلها تكتسب صورة معينة تخرجها من حالة البعثرة وعدم الانسجام<sup>(١)</sup>. وبجعل الذهن المواد الأولية تتحدد مع الصورة الذهنية تحصل المعرفة البشرية، من قبيل ما ندركه من مواد أولية تخص الشمس من حرارة وضياء ولون وما شابه ذلك فإنّها قبل ورودها الذهن عبارة عن أمور مبعثرة لا ربط بينها، وبعد ورودها الذهن تصب في ظرف الزمان والمكان مما يجعلها تكتسب صورة واضحة تعكس الشمس الواقعية. وبعد أن تكتسب صورتها الذهنية تُصب من جديد في قالب ذهني آخر (مرتبة الفاهمة الاستعلائية) فتحصل القوانين الكلية وال العامة<sup>(٢)</sup>. وبعبارة ثانية: لا تتحقق المعرفة في الرؤية الكانتية إلا إذا صيفت المعطيات الحسية في قوالب الفاهمة، فكما أن المادة الأولية (ظواهر الشيء في نفسه) لا تتحقق ولا تأخذ صورتها الذهنية إلا إذا صيفت في قالب الزمان والمكان، كذلك المعطيات الحسية لا تأخذ شكلها المعرفي إلا إذا صيفت في قوالب الفاهمة<sup>(٣)</sup>. والحاصل: أن الذهن البشري في

(١) جولة في الفلسفة الغربية: ٢، ٣٣٣.

(٢) الميتافيزيقا: ٢٢٦.

(٣) الفيزياء والفلسفة: ١٢٢، كلية فلسفية: ٣٣٦.

الرؤيا الكانتية لا يتسعى لها معرفة الأشياء كما هي عليه في الواقع، بل يمكن لها فقط الإحاطة بظواهر الأشياء كما يصيغها هو وفقاً لـ«الياته الخاصة»<sup>(١)</sup>، وهذا مدلول عبارته الشهيرة: «يجب أن نجعل الخارج تابعاً للذهن في عوض أن يكون تابعاً للخارج حتى نخل مشكلات الفلسفة»<sup>(٢)</sup>. والمسألة المعرفية الخطيرة التي طرحتها كانت هي تفكيرك بين «الشيء في ذاته» و «الشيء في إدراك الإنسان» إذ يتركب «الشيء في إدراك الإنسان» من مادة أولية تأتيه من الخارج وما تحفه به القوالب الذهنية، فيما يمثل «الشيء في ذاته» الشيء الخارجي فقط، الأمر الذي يجعلنا لا ندرى هل معلوماتنا بالعالم الخارجي حقيقة أم لا؟ ومطابقة للواقع أم لا؟ ويعلق باربرور على نظرية كانت في كتابه «العلم والدين»: «لا يمكن لنا معرفة نفس الأمر أو الأشياء في نفسها بمعزل عن غبار التحريفات الذي يمكن أن يصيبها من جراء حوادث الذهن»<sup>(٣)</sup>.

(١) التمهيدات: ١٠، و ١٢٠، العلم والدين: ٩٢، نقد العقل الخضر: ٤١.

(٢) الميتافيزيقا: ٢١٦ - ٢١٧.

(٣) العلم والدين: ٩٢.

٤-٣-٤: نظرية كانت الميتافيزيقية:

يرى الفيلسوف كانت أنَّ العقل النظري لا يمكنه درك مسائل الميتافيزيقا؛ لأنَّها في نظره تختلف جوهريًا عن موضوعات الرياضيات التي هي عبارة عن حقائق ذهنية تشملها الأحكام التركيبيّة وما قبل التجربة، وتختلف (مسائل الميتافيزيقا) عن مسائل العلوم الطبيعية التي تخضع لعملية التجربة واللمس الحسي وتشملها أحكام ما بعد التجربة<sup>(١)</sup>. وبالتالي: ما دامت مسائل الميتافيزيقا لا تدرج تحت موضوعات الرياضيات ولا تحت موضوعات الطبيعيات، فلا يمكن أن تدرج تحت المعرفة الإنسانية، وكل ما قيل أو سيقال في هذا الحقل المعرفي هو مجرد الفاظ جوفاء ليس إلا<sup>(٢)</sup>.

٤-٢: نقد نظريّات كانت:

٤-٢-١: لم نعثر على تعريف لحقيقي الزمان والمكان في فلسفة كانت مع أهميّتهما الفائقة عنده، حتى يمكننا التأمل فيهما والحكم عليهما، بخلاف ما الجده في الفلسفة الإسلامية إذ يعدان

---

(١) التمهيدات: ٩٥ - ٩٦.

(٢) التمهيدات: ٤٠ ، ١٧٣.

لديها من أعراض الجسم وخصوصياته، لمحصل على مفهوميهما من ملاحظة الجسم وحالاته. فإذا اتصف الجسم بالحركة (الخروج من القوة إلى الفعل تدريجياً) يتجلّى الزمان بصفته مقداراً للحركة، وإذا نظرنا إلى نسبة أجزاء الجسم في ما بينها لمحصل على المكان<sup>(١)</sup>. فالزمان والمكان وصفان للمادة، وبدون مادة موجودة متحركة أو جزء مادة مقاس إلى جزء آخر لا يمكن انتزاع مفهومي الزمان والمكان، وبالتالي: لا يمكن جعلهما حاكمين على المادة وظرفين لها كما يتوهم ذلك الفيلسوف كانت؛ إذ خاصية الشيء لا يمكن أن تكون ظرفاً للشيء نفسه<sup>(٢)</sup>.

(١) البحث عن المكان والزمان في الفلسفة بحث طويل الذيل يحتاج إلى دراسة مستقلة.

(٢) لهذا قال جي اج جينز صاحب: ((الفيزياء والفلسفة)): إذا كانت المعرفة القبلية ليست ناشئة من تجربة العالم الخارجي فكيف تحكي عن الخارج؟ لماذا حين نتعاطى مع الخارج نجد منسجماً مع معرفتنا القبلية؟ وإذا تمكّن كانت أو ادّنكت أن يصنع العالم بكليته بعدد هذه المعرفة، فعلى أي أساس تبني آمالهما في مطابقة تكهناً بهما مع العالم الخارجي؟

٤-٢-٢: قوله: إنَّ الإدراك واقع في ظرف الزمان والمكان قول لا يساعدُه الدليل بل الدليل على خلافه، ذلك: لأنَّ العلم مجرد والمجرد خارج عن دائرة الزمان والمكان، وإنْ كانت معدات العلم زمانية لكنَّ العلم نفسه لا يحيط به الزمان<sup>(١)</sup>.

٤-٢-٣: قوله: إنَّ مقولات الفاهمة (المقولات ١٢) ذهنية عضة ليس لها منشأ خارجي مطلقاً، يثير فينا التساؤلات التالية: كيف يحمل (كانت) هذه القوالب الذهنية على الأشياء الخارجية؟ وكيف يوجه ارتباط هذه المقولات بالحسوسات الخارجية؟ وكيف يكون ما صنعه الذهن الصرف ملاكاً لمعرفة الواقع الخارجي<sup>(٢)</sup>؟

٤-٢-٤: ونظريته في أنَّ مقولات الفاهمة (المقولات ١٢) كلها ذهنية محضة، لا يمكن مشابعته عليها لا أقل في بعضها؛ فإنَّ مقوله العلية والمعلولة لها منشأ انتزاع خارجي، وكانت ملزم بقبول هذه الحقيقة ولا تذهب فلسفته بتمامها أدراج الرياح. فإنه هو نفسه يقول إنَّ المادة الأولى للمعرفة تأتينا من الخارج والذهن يتأثر بها ثم

(١) الاسفار ٨: ٤٣.

(٢) المذاهب الفلسفية، القسم الثاني، احمد احمدى: ٨٥ - ٨٦.

تتولد معرفة جديدة، وهل التأثير والتأثير غير العلية والمعلولة؟ فنفس فرض الذهن علة أو مادة أولية موجودة في الخارج يشكل أحسن دليل على أن العلية لها منشأ انتزاع خارجي. ومضافاً إلى أن الدليل الذي ذكره كانت في إثبات الذوات الخارجية يتوكأ على أصل العلية؛ وإن كنا لا ندرك الذوات الخارجية بجواستنا بل نتعاطى فقط مع الظواهر التي ت تعرضها، لكن يجب أن نصدق بوجود الذوات بصفتها علة للظواهر. ومن حقنا أن نسأل كانت: كيف تُسنى لك الاستفادة من قانون العلية لإثبات العالم الخارجي؟ فالطريق الوحيد لإثبات العالم الخارجي هو أصل العلية، إذ نقول: إن صورنا الذهنية عن العالم الخارجي معلولة لعلة ما، وإن لم تكن العلة هي العالم الخارجي لم تكن الصورة موجودة أصلاً، فهي إذن معلولة للعالم الخارجي.

٤-٥: يميز الفيلسوف كانت بين الشيء في نفسه (الشيء الخارجي) وبين الشيء عندنا (في الذهن)، مما ينبئ عن عدم قوله بكافية ما في الذهن لما في الخارج، فما في الذهن تم صنعه وترتيب ماهيته على مستوى جهاز الفاهمة، ولا علاقة له بما في الخارج من أشياء. وبالتالي: إن كانت ليس لم يحمل إشكالية «قيمة المعرفة»

فحسب، بل وقع في الوحل نفسه الذي سقط فيه الشكاك، على اعتبار أنه إذا كان الذهن الإنساني هو المقياس في المعرفة ففيما تفرق نظرية كانت عن نظرية بروتوكوراس القائلة: «إنَّ الإنسان مقياس كل الأشياء»؟ فمقولات الفاحمة والصور الذهنية بمثابة نظارة ملونة تصبغ الواقع الخارجي بلونها في ذهن الإنسان، أما الواقع الخارجي في نفسه فما هو؟ لا نعلم ذلك! ويقول صاحب «الفيزياء والفلسفة»: ((يتصور كانت أنَّ العالم الخارجي يتحفنا بمجموعة من التأثيرات مشوшаً، ويمكن لذهننا أن ينظمها وي منتخبها بطرق متعددة و مختلفة؛ ذلك لأنَّ أذهاننا صنعت بنحو خاص و انتخابها يكون بنحو معين، ويمكن لأذهان أخرى صنعت بنحو مختلف أن تختر طرقاً أخرى)).<sup>(١)</sup>

#### ٥ - نظرية جان لاك في قيمة المعرفة:

يعد جان لاك John Locke (١٦٣٢-١٧٠٤م) من كبار علماء مدرسة التجريبية، وقد رفض نظرية ديكارت القائلة أنَّ الذهن يخلق

(١) أصول الفلسفة ١: ١٢٣، فلسفتنا: ١٠٤، شرح المنظومة المبسوط ٣: ٣٧٣ - ٣٧٥.

الميتافيزيقا: ٣٤٣ - ٣٤٠.

مجهازاً بمفاهيم في أول خلقته هي التصورات الفطرية، يقول: ليس عندنا مفاهيم فطرية بل جميع معارفنا تحصل عن طريق الحواس<sup>(١)</sup>. وأحسن من يترجم هذه النظرية عبارته التي جاءت في كتابه الشهير «تحقيق في فهم الإنسان» : لا يوجد شيء في العقل لم يمر بالحس<sup>(٢)</sup>. فإنه يرى أن ذهن الإنسان كان في البدء كاللوح الأبيض لم ينقش فيه شيء، ثم شيئاً فشيئاً نقشت فيه معلومات عن طريق الحواس والتجربة، فالحس في نظره هو منشأ الوعي - بكل أشكاله - البسيط منه والمعقد. وقسم عند تناوله لـ«قيمة المعرفة» معلومات الإنسان إلى أقسام ثلاثة، قسمان منها لا علاقة لها بالحس والتجربة وهما غير يقينيين يعدان من الأوهام، والقسم الآخر وهو الإدراك الحسي وهو إدراك يقيني، فالوعي الإنساني في نظر جان لاك إماً وجداني أو شهودي لا يحتاج في إدراكه إلى واسطة، مثل: علم الإنسان بذاته والفرد ليس بزوج، والواحد نصف الاثنين، ويدرج مسائل الرياضيات والله تعالى ومسائل الأخلاق تحت هذا النوع من

(١) تحقيق في فهم الإنسان وعقله، جان لاك.

(٢) جولة في الفلسفة الغربية ٢: ١٢٩.

الوعي<sup>(١)</sup>. والقسم الثاني: المعرفة العقلية تحصل بفضل وعي قبلي من تصورات أخرى، من قبيل: إدراك أنَّ مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين، وهذه المعلومات لا ترقى إلى مستوى الإدراكات السابقة في اليقين إلَّا في حالة ما إذا كانت الواسطة شهودية ووجودانية. والقسم الثالث: الإدراك الحسي الناشئ من التعاطي المستقيم مع المحسوس الخارجي، ولا يمكن الشك في حقانية هذا الإدراك، لكنه لا يرقى إلى مستوى المعرفة الشهودية والعقلية، بل يصلح للأمور اليومية فقط. وتتمثل نظريته في إدراك خواص الأجسام فيما يتصل بالمعرفة الحسية في أنَّ خواص الأجسام على قسمين<sup>(٢)</sup>: الأولى: خواص ذاتية للجسم لا تنفك عنه من قبيل الحركة والسكنون والشكل والامتداد والثانية: خواص عرضية تنفك عنه من قبيل اللون والطعم والرائحة وما شابه ذلك. ويرى أنَّ الخواص الذاتية للجسم حقيقة وواقعيات خارجية، قابلة للإدراك والفهم كما هي في ذاتها، أمَّا الصفات العرضية المنفكة فهي غير حقيقة ولا تمثل صفات للأشياء الخارجية

(١) الفيزياء والفلسفة: ٦٧.

(٢) وقد تبني قبله هذا التقسيم الفيلسوف ديكارت.

بل هي عبارة عن احساسات تحصل في الذهن بسبب الخواص الذاتية، تابعة للبنية والقوى الفسائية<sup>(١)</sup>.

#### ٦ - نقد نظرية جان لاك:

تبني جان لاك نظرية ديكارت نفسها فيما يتصل بقيمة الإدراكات الحسية، فإنه يرى أن المعلومات الحسية تتحلى بقيمة عملية وتفتقد إلى القيمة النظرية، مع أنه يتوقع منه أن يعطي الأصالة لهذه الإدراكات بصفته إماماً من أئمة التجريبية، لكنه بالعكس مجده يعطي أهمية للتعقل والشهود أكثر من الحس، ولذا يقول بول فولكيه: «حقيقة المسألة هي أن جان لاك كان من أتباع العقلانية بدون وعي منه بذلك»<sup>(٢)</sup>، ويقول في نهاية بحثه عن لاك: «لاك من أتباع العقلانية وقوله: «إن العقل ما به الامتياز الطبيعي للإنسان» يبين هذا المطلب بأحسن وجه، مضافاً إلى أن لاك توكل في إثبات وجود الله تعالى على العقل، ويرى بدأمة وجوده تعالى بقيمة

(١) الميتافيزيقا: ١٢٧.

(٢) نفس المصدر: ١٢٩.

بداهة البراهين الرياضية»<sup>(١)</sup>.

وما يؤخذ على جان لاك أنه إذا كانت جميع معلومات الإنسان تحصل عن طريق الحواس، والمحسوسات تفتقد إلى اليقين العلمي، فكيف اكتشفت خواص الأجسام وقسمتها إلى حقيقة ووهمية نفسانية، في حين أنها كلها تمثل معطيات حسيّة<sup>(٢)</sup>؟ وبعبارة أخرى: إذا كان المعطى الحسي هو ملاك واقعية الأشياء المدركة، فلا يمكن تقسيم خواص الجسم إلى حقيقة واقعية وإلى وهمية غير حقيقة، فما دامت الخواص غير الحقيقة تمثل معطى حسيّاً فهي واقعية يقينية. ومضافاً إلى ذلك كيف تقسم المعلومات إلى عقلية ووجودانية، وتعتقد بقيمتها المعرفية في حين أنهما لا يرتكزان على المعطى الحسي؟

وهذا التناقض الملحوظ والصريح في النظريّة المعرفية لجان لاك يجعلنا نعتقد أنه من أتباع مدرسة الشراك، إذ يدعي من جهة أنَّ أساس المعرفة اليقينية هو الحس والتجربة، ومن جهة أخرى

(١) نفس المصدر: ١٣٠.

(٢) أصول الفلسفة ١: ١٢٠، فلسفتنا: ١٠٩.

يعطي للمعلومات العقلية والشهودية قيمة معرفة تفوق القيمة المعرفية للتجربة والحس، ويرى أن المعرفة الحسية مجرد معرفة عملية لا ترقى إلى المعرفة اليقينية، وهذا التناقض الذي وقع فيه جان لاك هو الفخ نفسه الذي أراد الفرار منه.

#### ٧- نظرية الفلاسفة الإسلاميين:

١- مقدمة: بينما في المقالات السابقة أنَّ العلم الحضوري يمثل وجود المعلوم (الواقعية) لدى العالم، ولا يحتاج في الوعي به إلى واسطة تقع بين العالم والمعلوم، وأنَّ العالم يمثل عين المعلوم والعلم، فلا يمكن تصور الخطأ فيه وعدم مطابقة العلم مع المعلوم، ولذا لا يطرح في هذا الحقل المعرفي بحث «قيمة المعرفة». فالحقل المناسب لهذا البحث هو العلم الحصولي بصفته علمًا بواسطة، أي: أنَّ العالم يحيط بالأشياء الواقعية بواسطة (الصورة الذهنية)، فإذا طابت هذه الواسطة الواقع ونفس الأمر فلهذه الإحاطة قيمة معرفية وإن لم تطابق فلا قيمة معرفية لها. ففي حقل العلم الحصولي يجد السؤال التالي موقعه: ما هو مدى مطابقة الواسطة (الصورة العلمية) للواقع ونفس الأمر؟

فواقع الإشكالية يتمثل في أنه مادام أنَّ الواقع ليس حاضراً لدينا بوجوهه بل حاضر بواسطة (الصورة الذهنية) المتواجدة في وعي العالم، لحتاج أن نعرف: هل ما وعيته (الواسطة) هو كذلك في الواقع ونفس الأمر أم لا؟ ولا يمكن حل هذه الإشكالية إلا إذا أرجعنا هذا الوعي (الإحاطة الحصولية) إلى إحاطة حضورية<sup>(١)</sup> بمعنى: أننا نصل إلى مرتبة من الوعي تجعلنا نحيط بالواسطة (الصورة الذهنية) ومتعلق بهذه الواسطة إحاطة حضورية، وأنذاك لا يبقى مجال للسؤال السابق.

٢-٧: القضايا الوجودانية: لدينا في حقل العلم الحصولي قضايا تسمى «الوجودانيات» تشكل مفتاحاً حل الإشكالية المعرفية السابقة؛ إذ يمثل متعلق الإدراك الحصولي حقيقة حاضرة عندنا ندركها بدون واسطة، ولدينا من جهة أخرى الواسطة (الصورة الذهنية) التي تحكي عن متعلقها حاضرة عندنا. مثلاً: أنَّ القضية «أنا شاك» أو القضية «أنا خائف» تعدان من القضايا الوجودانية

(١) لا يكفي العلم الحضوري في ذلك؛ فلابدُ من الاستعانة بالشهود العقلي في حل هذه الإشكالية (المترجم).

تحكيم حالتين نفسيتين (حالة الشك وحالة الخوف) تتمثلان متعلقة إدراكنا نعي بهما وعيًا حضوراً، ونعي بالواسطة (الصورة الذهنية) وعيًا حضورياً كذلك. فأمثال هذه القضايا لا يمكن أن يعتريها الشك والتردد، لأنَّ الشك والتردد يتصوران في حالة ما إذا كانت الصورة الذهنية حاضرة عندنا ومتعلقها غير حاضر عندنا. ومن هنا يأتي السؤال: من أين ندري أن الصورة الذهنية الحاكمة عن الواقع تطابق الواقع وتنسجم معه؟ ولكن إذا كانا حاضرين لدينا لا معنى للسؤال السابق، بل لا مجال للسؤال عن المطابقة وعدم المطابقة.

٧-٣: القضايا المنطقية: ومن القضايا التي لا يمكن الشك في كونها يقينية القضايا المنطقية، وهي عبارة عن صورتين ذهنيتين حاضرتين لدى المدرك؛ بمعنى: أنا لدينا صورة ذهنية أو مفهوم في مرتبة الذهن، والذهن بصفته مشرفاً على هذه المرتبة يتزعز مفهوماً آخر يحمله على المفهوم الأول. مثلاً: لدينا مفهوم الإنسان في مرتبة الذهن، وبعد التأمل فيه - وهو في هذه المرتبة - نجد أنه ينطبق على كثيرين، فتنزع مفهوم الكلية الذي يقع في مرتبة متأخرة (ثانية) بالنسبة لمفهوم الإنسان، وتحمله عليه: «الإنسان كلي». فالقضية «الإنسان كلي» علم حصولي تحكيم الواقع بواسطة، لكن لا يمكن

أن نتردد في كونها حقيقة أبداً باعتبار أنَّ المرتبين الأولى (الإنسان) والثانية (الكلية) حاضر تان معاً لدينا، وبإمكاننا القيام بمقاييس بينهما وتشخيص صدق القضية (الإنسان كلي): أنَّ مفهوم الإنسان يصدق على كثرين.

بِيَّنا إلى هنا القيمة المعرفية لنوعين من القضايا (الوجودانيات والقضايا المنطقية)، وهذا لا يكفي لبناء صرح العلم الحصولي بكافة حقوله، ولبيان القيمة المعرفية لجميع معلوماتنا الحصولية. يتحتم علينا اتخاذ طريق ثانٍ لضمان حقانية هذا النوع من العلم والطريق يتمثل في محاولة إثبات يقينية «البديهيات الأولى»، فإذا أفلحنا في هذه المهام فقد أثبتنا القيمة المعرفية لهذا النوع من القضايا وكل القضايا النظرية بصفتها تتوافق عليها في قيمتها المعرفية، وبالتالي: أننا استطعنا إثبات القيمة المعرفية لجميع المعلومات الحصولية.

٤-٧: القضايا البديهية الأولى: يطرح في المقام بحث يتصل بالمفاهيم التصورية ومحث ثانٍ يتصل بكيفية ارتباط هذه المفاهيم التصورية فيما بينها، أي: كيفية الحكم بالاتحاد الموضوع مع المحمول.

وأما فيما يتصل بالجهة الأولى فإن المفاهيم التصورية المستخدمة في القضايا البديهية من نوع المقولات الثانية الفلسفية المتزرعة مباشرة من العلوم الحضورية أو تنتهي إلى العلوم الحضورية. فمثلاً: ندرك نفسنا إدراكاً حضورياً وندرك إرادتنا إدراكاً حضورياً أيضاً، ثم نقوم بعملية قياسية بين الواقعيتين باحثين عن العلاقة الواقعية بينهما، فنجد أن الإرادة متوقفة الوجود على النفس، والنفس مستقلة في وجودها عن الإرادة، ثم نتزع من هذه العلاقة مفهوم «الاحتياج» أو «المعلولية» ومفهوم «الاستقلال» أو «العلمية». وتدرج مفاهيم القضايا البديهية الأولى تحت هذا النوع من المفاهيم حيث تحكي عن مصاديق أو مناشئ انتزاعها حاضرة عندنا بوجوداتها.

وأما فيما يتصل بالجهة الثانية فإن جميع حمولات القضايا البديهية الأولى تحصل عليها من خلال تحليلنا لموضوعاتها؛ وبعبارة ثانية: أن هذه القضايا عبارة عن قضايا تحليلية ندرك كيفية اتحاد حمولها مع موضوعها من خلال تجربة ذهنية داخلية. من ذلك على سبيل المثال: إذا قلنا: «كل معلول يحتاج إلى علة» فنعي مفهوم العلة

من خلال تحليل مفهوم المعلول بصفته يمثل الاحتياج إلى الغير (العلة)، فمفهوم «الاحتياج إلى العلة» مشرب في مفهوم المعلول، أو القضية: «الكل أعظم من الجزء» فإننا نحصل على مفهوم «أعظم من الجزء» من تحليلنا لمفهوم «الكل». والحاصل: أنَّ القضيَا البديهية الأولى بصفتها تنتهي إلى العلم الحضوري لا تقبل الخطأ بمعنى: أنَّ الضامن لصحتها وتمثيلها للواقع ونفس الأمر هو رجوعها عند التحليل إلى العلم الحضوري<sup>(١)</sup>.

٥-٥: نكتة: من البحوث السابقة يتضح أنَّ السرَّ في كون القضيَا بديهية أولية ليس في كونها لا تقبل الخطأ، بل السرَّ يكمن في كونها تتوكأ في نهاية المطاف على العلم الحضوري؛ لأنَّها في النهاية من أقسام العلم الحصولي وتمثل صورة الواقع وليس عين الواقع، وبالتالي: إذا لم ترجع في نهاية المطاف إلى الواقع نفسه (العلم الحضوري) فلا ضمان لصحتها ومطابقتها للواقع. ومن هنا يتبيَّن لنا أنَّ ما قاله السيد الصدر في كتابه النفيس «فلسفتنا»: «من أنَّ سلسلة القضيَا تنتهي عند البديهيات ثم تتوقف» كلام

(١) تعليم الفلسفة ١: الدرس ١٧، ١٩.

ناقص وإن كان صحيحاً في نفسه؛ إذ حتى لو توقفت عند البديهيات يبقى السؤال مطروحاً بصفتها علمًا حصولياً: ما هو دليل صحة هذه التصورات؟

٦-٧: القضايا النظرية: قد عرفنا أنَّ القضايا البديهية قضايا يقينية، وسرَّ هذا اليقين مع كونها علوماً حصولية انتهائهما عند التحليل إلى العلم الحضوري، أمَّا القضايا النظرية فتحتاج إلى معيار منطقي لإثبات صحتها، ويتمثل هذا المعيار في أنها إذا رجعت في عملية الاستنتاج المنطقي إلى البديهيات الأولية فهي يقينية وإلا فلا قيمة معرفية لها<sup>(١)</sup>.

---

(١) الاسفار ٣: ٤٤٣، الفصل ٢٥، نهاية الحكم: ٢٥٢.



## **الفهرس:**

المقدمة..... ٧

### **بـحوث تمهيدية**

|                                             |    |
|---------------------------------------------|----|
| ١. ضرورة المعرفة.....                       | ١١ |
| ٢. المعرفة وضرورتها في الرؤية القرآنية..... | ١٧ |
| ٣. تاريخ نظرية المعرفة.....                 | ٢٢ |

### **تعريف المعرفة**

|                                                           |    |
|-----------------------------------------------------------|----|
| ١. المعرفة: هي انعكاس الخارج في الذهن.....                | ٢٨ |
| ٢. نقد ونقض.....                                          | ٢٨ |
| ٣. تنبئه: المعرفة فرع الوحدة بين العاقل والمعقول.....     | ٣٤ |
| ٤. تعريف صدر المتألهين والعلامة الطباطبائي قدس سرهما..... | ٣٦ |

---

**نظريّة المعرفة.....٢٣٨**

|         |                                        |
|---------|----------------------------------------|
| ٣٧..... | ٥. نقد وتحقيق                          |
| ٣٨..... | ٦. تعريف العلم عند المشهور             |
| ٣٩..... | ٧. تعريف الشيخ مصباح (حفظه الله تعالى) |

**إمكان المعرفة**

|         |                            |
|---------|----------------------------|
| ٤٤..... | ١. نشأة السفسطائية         |
| ٤٧..... | ٢. إنكار إمكان المعرفة     |
| ٤٩..... | ٣. مدرسة الشكاكين          |
| ٥٠..... | ١. خطأ الحواس والعقل       |
| ٥١..... | ٢. نقد                     |
| ٥٣..... | ٣. معرفة الجزء بمعرفة الكل |
| ٥٤..... | ٤. نقد ونقض                |
| ٥٥..... | ٥. اختلاف المفكرين         |
| ٥٦..... | ٦. نقد ونقض                |
| ٥٨..... | ٧. الدليل العقلي           |
| ٥٨..... | ٨. نقد ونقض                |
| ٦٠..... | ٩. خلاصة                   |

### **أساسيات المعرفة**

|                                  |    |
|----------------------------------|----|
| ١. أقسام المعرفة                 | ٦٦ |
| ٢. التدليل على العلم الحضوري     | ٧٠ |
| ٣. نقد ونقض                      | ٧٢ |
| ٤. العلم الحضوري وعصمته عن الخطأ | ٧٤ |
| ٥. النفس وبداية المعرفة          | ٧٦ |
| ٦. ملاك العلم الحضوري            | ٧٧ |
| ٧. المعيار المعرفي الديكارتى     | ٧٨ |
| ٨. نقد ونقض                      | ٧٩ |

### **العلم الحصولي**

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| ١. التصور والتصديق                   | ٨٣  |
| ٢. أجزاء القضية                      | ٨٥  |
| ٣. أقسام التصور                      | ٨٨  |
| ٤. نظريات في التصورات الكلية         | ٩٤  |
| ٥. تقسيم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي | ١٠٢ |

### **المفاهيم الكلية**

#### **المعقولات الأولية والثانوية**

|     |                                                    |
|-----|----------------------------------------------------|
| ١٠٩ | ١. أقسام المعقولات.....                            |
| ١١٤ | ٢. حيّثية الإشتراك بين المفهومين.....              |
| ١١٥ | ٣. الفرق بين المعقولات.....                        |
| ١١٦ | ٤. مقولات كانت.....                                |
| ١١٧ | ٥. الفروق بين مقولات كانت و مقولات أرسطو.....      |
| ١١٨ | ٦. إشكالية المعرفة والمعقولات الثانوية.....        |
| ١٢٥ | ٧. تعاريف ونقدّها.....                             |
| ١٢٧ | ٨. النقض على هذا التحليل.....                      |
| ١٢٨ | ٩. المفاهيم الإعتبرارية (الأخلاقية والحقوقية)..... |

### **أصلّة المعر**

|     |                                              |
|-----|----------------------------------------------|
| ١٣٥ | نظريّة الوضعيّة المنطقية.....                |
| ١٣٧ | ١. المدرسة الوضعيّة.....                     |
| ١٣٩ | ٢. نقد المدرسة الوضعيّة.....                 |
| ١٤٢ | ٣. الوضعيّة المنطقية وفلسفة تحليل اللغة..... |

---

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| ٤. نظريات الوضعية المنطقية..... | ١٤٣ |
| ٥. نقد الوضعية المنطقية.....    | ١٥٢ |

### أصلية العقل

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| ١. باب التصورات والمفاهيم..... | ١٥٩ |
| ٢. باب التصدیقات.....          | ١٦١ |
| ٣. نقد التجربة.....            | ١٦٣ |

### أدوات المعرفة

|                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| ١. النظرية الغربية والإسلامية..... | ١٦٩ |
| ٢. الحواس والمعرفة.....            | ١٧٠ |
| ٣. محدودية المعرفة الحسية.....     | ١٧١ |
| ٤. القوة العاقلة.....              | ١٧٣ |

### قيمة المعرفة

|                                   |     |
|-----------------------------------|-----|
| ١. قيمة المعرفة مسألة أساسية..... | ١٩٧ |
| ٢. ملاك المعرفة.....              | ١٩٩ |

|                     |        |
|---------------------|--------|
| نظريات المعرفة..... | ٢٤٢    |
| ٢٠٠.....            | ٣      |
| ٢١٠.....            | ٤      |
| ٢٢٤.....            | ٥      |
| ٢٢٧.....            | ٦      |
| ٢٢٩.....            | ٧      |
| ٢٣٧.....            | الفهرس |